الدراسات الأصولية
(١)



٦٤ د.س

التحسين والتقبيح العقليان
وأثرهما في مسائل أصول الفقه
مع مناقشة علمية
لأصول المدرسة العقلية الحديثة

تأليف
د. عايض بن عبد الله بن عبد العزيز الشهراني
عضو هيئة التدريس بكلية الشريعة بالرياض
قسم أصول الفقه

الجزء الأول



الصندوق الخيري لنشر البحوث والرسائل العلمية (٢٥)

التحسين والتقبيح العقليان

وأثرهما في مسائل أصول الفقه

مع مناقشة علمية

لأصول المدرسة العقلية الحديثة



ح دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، ١٤٢٩هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
الشهراني، عايض عبدالله
التحسين والتقبيح وأثرهما في مسائل أصول الفقه. ج٣
عايض بن عبدالله الشهراني؛ - الرياض ١٤٢٩هـ
ص٥١٤؛ ١٧×٢٤ سم
ردمك: ٢-٣٣-٨٠٠١-٦٠٣-٩٧٨(مجموعة)
٩-٣٤-٨٠٠١-٦٠٣-٩٧٨(ج١)
١- أصول الفقه أ- العنوان
ديوي ٢٥١,١٩٠٩ ١٤٢٩/٢٨٨٩

رقم الإيداع: ١٤٢٩/٢٨٨٩
ردمك: ٢-٣٣-٨٠٠١-٦٠٣-٩٧٨ (مجموعة)
٩-٣٤-٨٠٠١-٦٠٣-٩٧٨ (ج١)

ساعد على نشره ليباع بسعر التكلفة



هذه الطبعة بدعم من
مؤسسة سليمان بن عبد العزيز الراجحي الخيرية
- جزاهم الله خيراً -

الطبعة الأولى
١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م



دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع
المملكة العربية السعودية ص.ب ٢٧٢٦١ الرياض ١١٤١٧
هاتف: ٤٧٤٢٤٥٨ - ٤٧٧٣٩٥٩ - ٤٧٩٤٣٥٤ فاكس: ٤٧٨٧١٤٠
E-mail: eshbelia@hotmail.com



الصندوق الخيري لنشر البحوث والرسائل العلمية
(٢٥)
الدراسات الأصولية
(١)

التحسين والتقبيح العقليان

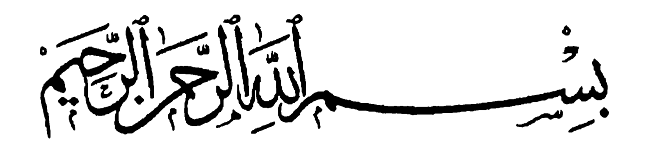
وأثرهما في مسائل أصول الفقه

مع مناقشة علمية لأصول المدرسة العقلية الحديثة

تأليف
د. عايض بن عبد الله بن عبد العزيز الشهراني
عضو هيئة التدريس بكلية الشريعة بالرياض
قسم أصول الفقه

الجزء الأول

كنوز إشبيليا
للنشر والتوزيع



أصل هذا الكتاب

رسالة علمية تقدم بها المؤلف إلى قسم أصول الفقه بكلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض.

وقد تكونت لجنة المناقشة من كلٍ من :

[١] أ.د. عبدالكريم بن علي النملة .... مقرراً.

[٢] أ. د. عياض بن نامي السلمي .... عضواً.

[٣] د. عبدالرحمن بن عبدالعزيز السديس .... عضواً.

وقد منح الباحث درجة الدكتوراه بتقدير ممتاز مع مرتبة الشرف الأولى بتاريخ ١٤٢٧/٢/٢٩هـ.

المقـدّمـة

إن الحمد لله ، نحمده ونستعينه ونستغفره ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ، ومن سيئات أعمالنا ، من يهده الله فلا مضل له ، ومن يضلل فلا هادي له.

وأشهد أن لا إله إلا الله ، وحده لا شريك له ، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله ، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين ، أما بعد :

فإن من أعظم ما ينعم الله به على عبده ـ بعد نعمة الإسلام ـ أن يوفقه لسلوك طريق العلم الشرعي ، الذي هو من أعظم المطالب العالية وأجلِّ المواهب السامية وأربح المكاسب الغالية ، ولهذا كان الاشتغال به تعلماً وتعليماً وتصنيفاً من أهم ما صُرفت فيه نفائس الأيام.

وإن من أنفع علوم الشريعة علم أصول الفقه ، فهو من أجل العلوم قدراً ، ومن أعلاها شرفاً وفخراً ، ومن أعظمها مكانة وأثراً ، فهو العلم الذي يأوي إليه الأعلام ، ويلجأون إليه عند تحرير المسائل وتقرير الدلائل في غالب الأحكام.

ولقد تناول الباحثون سلفاً وخلفاً آحاد مسائله بالبيان والتصوير ، بين مختصر قد أجاد ، وشارح قد استوعب وأفاد.

فقلّما وجد موضوع في هذا العلم لم يتعرض له أئمة السلف ، وهذا القليل الباقي قد أحاط أكثره بالعناية والدراسة الخلف.

فأضحت الندرة من هذين القليلين موضع تأمل الباحث ، علّه يظفر بما يأتي فيه بالجديد المفيد.

وإن من مواضيع هذا العلم الغضة ، علم تخريج الأصول على الأصول ، فهو علمٌ نفعه مضاعف ، وثمرته مركّبه ، إذ يتخرج على الخلاف في كل أصل عدة ثمرات

أصولية، ينتج عن الخلاف في كل منها عدة فروع فقهية، تصب في كل أصل من تلكم الأصول.

فآثرت أن يكون أحد مفردات هذا الموضوع مجالاً أنعم فيه النظر، فأخوض لجج فوائده، وأنقب عن غرر فرائده، وأنشر مطويات رموزه، وأظهر مخفيات كنوزه؛ لأسهِّل مسالك شعابه، وأذلل شوارد صعابه، حسب الإمكان والقدرة، سائلاً من الله التسديد والإصابة.

فوقع اختياري على موضوع: «التحسين والتقبيح العقليان، وأثرهما في مسائل أصول الفقه: دراسة نقدية»، ليكون ميدان بحثي في مرحلة الدكتوراه، والذي أتقدم به إلى قسم أصول الفقه بكلية الشريعة بالرياض.

وذلك لما لهذا الموضوع من أهمية بالغة، تتمثل فيما يلي:

١ـ كثرة الثمرات الأصولية والفقهية المترتبة عليه، إذ ينتج عن الاختلاف في التحسين والتقبيح خلاف في كثير من المسائل الأصولية، ويتبع ذلك نزاع في مسائل فرعية مترتبة على تلك الأصول.

٢ـ إن هذه المسألة من مسائل علم العقيدة أيضاً، وبها وأضرابها يتمثل كلام كثير من العلماء في قوة ارتباط علمي الكلام وأصول الفقه.

٣ـ في بحث هذه المسألة وأمثالها مما يتفرع عنه مسائل أصولية إظهارٌ لعلم تخريج الأصول على الأصول، وإبراز لتطبيقاته جليةً ظاهرة.

٤ـ في بيان الموقف من هذه المسألة يبرز دور العقل في فهم شريعتنا الإسلامية، ويتضح مدى التوافق بين العقل والنقل، ويظهر جليًا أن المعركة بينهما مجرد وهم لا حقيقة له.

٥ـ في تأصيل هذه المسألة وتحرير القول فيها ردٌّ على مغالاة من يُسمون بالعقلانيين المعاصرين واجتثاث قواعدهم التي بنوا عليها تأصيلاً وتفريعًا.

ولهذا الأمر الأخير عقدت باباً كاملاً في هذه الرسالة لمناقشة أصول من اصطلح على تسميتهم بالمدرسة العقلية الحديثة؛ لذا رأيت عند طباعة الرسالة أن أنصَّ على هذا الأمر في العنوان، فكان عنوان الكتاب: «**التحسين والتقبيح العقليان وأثرهما في مسائل أصول الفقه مع مناقشة علمية لأصول المدرسة العقلية الحديثة**».

أسباب اختياري لهذا الموضوع:

يمكن أن ألخص أسباب اختياري هذا الموضوع للكتابة فيه فيما يلي:

١ـ إنه من خلال دراستي في المرحلة الجامعية وما تلاها يمرُّ عليَّ كثيرًا أن قول هذا المذهب أو تلك الفرقة مبني على رأيهم في التحسين والتقبيح، مما زاد من دواعي تفكيري في هذا الموضوع لتحرير الكلام حوله، ثم بيان المسائل الأصولية المتفرعة على النزاع فيه، وتحقيق صحة ذلك البناء من عدمه.

٢ـ كثرة اختلاف الناس في التحسين والتقبيح مع عدم تحرير النقل أحياناً لدى بعض المذاهب، إذ من الأهمية بمكان تحقيق نسبة القول إلى قائله، مع بيان متعلقات هذا القول ولوازمه وثمراته، وهذا ما أرجو أن أوفق في تجليته.

٣ـ عدم وجود بحث – في حدود علمي – استجمع سرد المسائل الأصولية المبنية على التحسين والتقبيح، فأردت أن أساهم في جمع تلك المسائل، وبيان مدى تأثرها الحقيقي بهذا الموضوع.

٤ـ ثم إن بحث هذا الموضوع – على حسب خطته الآتية – يمكنني من دراسة عدد كبير من المسائل المتعلقة بهذا الموضوع في شتى أبواب أصول الفقه، وفي هذا توسعة للمدارك، وإثراء للمعلومات.

الدراسات السابقة:

لقد تناول كثير من الأصوليين مسألة التحسين والتقبيح في بداية باب الحكم الشرعي، لكنهم اقتصروا على ذكر الخلاف فيها بين المذاهب، وخاصة بين المعتزلة والأشعرية دون استيعاب لكثير من الجوانب المتعلقة بهذه المسألة.

وظهرت كتابات حديثة تتعلق بهذا الموضوع، لكنها لم تكن كافية - من وجهة نظري - لتحريره وبيان أثره في مسائل أصول الفقه.

ومن أبرز ما كُتب في هذا مما يمكن عدُّه من الدراسات السابقة التي قصد بها استيفاء بحث هذا الموضوع أو أحد جوانبه ما يلي:

[١] درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح لنجم الدين سليمان بن عبدالقوي الطوفي، المتوفى سنة (٧١٦هـ):

وهو مخطوط بالمكتبة السليمانية بتركيا، تحت مجموع برقم «٢٣١٥»، وتوجد صورة ميكروفيلمية منه بمكتبة الملك عبدالعزيز العامة بالرياض، برقم (١٨٠ ف)، وعدد ألواح هذا المخطوط (٨٤) لوحًا، وفي كل لوحٍ صفحتان، وعدد أسطر كل صفحة يتراوح ما بين (٢٤) إلى (٢٦) سطرًا، وعدد كلمات كل سطر يتراوح ما بين (١٤) إلى (١٨) كلمة في السطر الواحد.

وقد تناول الطوفي في كتابه هذا ما يلي:

أولاً: مقدمة، بيَّن فيها باختصار: أهمية المسألة، وتاريخ نشأة التحسين والتقبيح العقليين، وحقيقة العقل، ومكانه، وأثره.

ثانيًا: تعريف الحسن والقبيح.

ثالثًا: تحرير محل النزاع في مسألة التحسين والتقبيح العقليين.

رابعًا: بيان مأخذ الخلاف في مسألة التحسين والتقبيح العقليين.

خامسًا: ذكر أدلة القولين المشهورين في المسألة.

سادسًا: ذكر الفروع المترتبة على الخلاف في مسألة التحسين والتقبيح العقليين، وقد اشتمل هذا الأمر عنده على ما يلي:

(أ) فروع المسألة في أصول الدين، وقد ذكر عشرين مسألة متفرعة على الخلاف في مسألة التحسين والتقبيح العقليين.

(ب) فروع المسألة في أصول الفقه، وقد ذكر ثمانية فروع أصولية لهذه المسألة، وهي:

١. مسألة شكر المنعم.

٢. أفعال العقلاء قبل ورود الشرع.

٣. تكليف ما لا يطاق.

٤. تكليف المعدوم.

٥. ثبوت النسخ.

٦. نسخ الحكم قبل دخول وقته.

٧. تصور نسخ وجوب معرفة الله وشكر المنعم، وتحريم الكفر والظلم، ونحو ذلك.

٨. تأخير البيان عن وقت الحاجة.

(جـ) فروع المسألة الفقهية، وقد ذكر في ذلك فروعًا كثيرة على مذهب الحنفية، مقارنًا بينه وبين مذهب الجمهور في كل فرع، وقد ذكر أن أكثر المذاهب نزوعًا إلى قاعدة التحسين والتقبيح في الفروع مذهب أهل الرأي من الكوفيين، ثم عقب على ذلك بقوله: «ولا أعني بنزوع مذهبهم إلى قاعدة التحسين والتقبيح أنهم يقولون بها ويفرِّعون عليها، بل هي نازعة إليها لضرب من الشبه، أو الإغراق في طلب المناسبة والتحقيق فيتجاوزون الحد في ذلك»[1].

---

(١) درء القول القبيح ل (١٧أ).

سابعًا: الكلام عن مسألة القدر.

ثامنًا: الكلام عن مسألة خلق أفعال العباد.

تاسعًا: الكلام عن المعتزلة، وقد ذكر فيه طبقات المعتزلة، ثم أورد رسالة نقلها عبدالجبار المعتزلي عن الحسن البصري رحمه الله، وقد ناقش الطوفي ما حوته هذه الرسالة وفنَّد ما فيها، ثم ذكر خاتمة تناول فيها الخلاف في المعتزلة هل يكفرون بمقالتهم في التحسين والتقبيح العقليين أو لا ؟

وقد استوعب كلام الطوفي في المواضيع الثلاثة الأخيرة أكثر كتابه هذا، فقد تناولها فيما يربو عن خمسٍ وخمسين لوحًا ونصف اللوح، بينما تناول مسألة التحسين والتقبيح العقليين بخصوصها في حدود ثمانية ألواح ونصف اللوح، وفرَّع عليها الفروع المتعلقة بأصول الدين في حدود خمسة ألواح، والفروع المتعلقة بأصول الفقه في أقل من لوحين ونصف اللوح، ثم ذكر الفروع الفقهية المتعلقة – من وجهة نظره – بالتحسين والتقبيح العقليين في حدود اثني عشر لوحًا ونصف اللوح.

والحقيقة أن كلام الطوفي لم يختلف في مجمله عن كلام كثير من الأصوليين فيما أورده في تعريف الحسن والقبح، وتحرير محل النزاع في المسألة، وذكر القولين المشهورين في المسألة وأدلتهما.

وما تميَّز به عن غيره – فيما يبدو لي – هو مقدمته المقتضبة، والتي تناول فيها أهمية المسألة وتاريخ نشأتها، إلى جانب توسعه في التفريع على هذه المسألة أكثر من غيره على ما سبق بيانه، على أنه – وكما هو ظاهر – لم يذكر من الفروع الأصولية لمسألة التحسين والتقبيح العقليين سوى ثمانية فروع، وقد ذكرها على وجه الاختصار في الغالب.

وبهذا يتضح أن هذه المسألة مازالت بحاجة إلى مزيد بحث وعميق تناول من حيث الاستفاضة في ذكر أصولها، وتحقيق تحرير محل النزاع فيها، والتدقيق في نسبة الأقوال للمذاهب ولأعيان العلماء، وحصر المسائل الأصولية المتفرعة عليها، وبحثها حسب المنهج العلمي المعروف، والذي يشمل بيان صلة كل مسألة بالتحسين والتقبيح العقليين.

[٢] قاعدة التحسين والتقبيح وأثرها في أصول الفقه:

وهي رسالة أعدها / موسى عايش صبيح أبو الريش، وقدَّمها لنيل درجة الدكتوراه في أصول الفقه من كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر عام ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

وتقع الرسالة في حوال (٢٢٦) صفحة، إلى جانب خاتمة تقع في (٣٧) صفحة. وهذه الرسالة تتكون مما يلي:

* **التمهيد:** وتضمن تعريف العقل، وتعريف الحكم الشرعي، ومسألة الواجب المخير.

* **الباب الأول:** وتضمن موقف الأشعرية من قاعدة التحسين والتقبيح، بيَّن فيه رأيهم مع الأدلة.

* **الباب الثاني:** وتضمن موقف المعتزلة من قاعدة التحسين والتقبيح، بيَّن فيه رأيهم مع الأدلة.

* **الباب الثالث:** وتضمن موقف الماتريدية من قاعدة التحسين والتقبيح، وصنع فيه مثل ما صنع في البابين قبله.

* **الباب الرابع:** وتضمن التطبيقات المترتبة على قاعدة التحسين والتقبيح، وذكر فيه ثلاث مسائل فقط وهي:

١ – مسألة شكر المنعم.

٢ – مسألة الأفعال الاختيارية قبل البعثة.

٣ – مسألة البالغ العاقل في شاهق جبل، ولم تبلغه الدعوة.

- ثم ختم هذا الباب بذكر ستة فروع فقهية مترتبة على القاعدة، وهي:

١ـ النجش.

٢ـ نذر صوم يوم العيد.

٣ـ البيع وقت النداء للجمعة.

٤ـ السوم على سوم الأخ.

٥ـ شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض.

٦ـ نكاح الشغار.

* هذا ما تناوله الباحث خلال رسالته هذه، وبه يتضح أن هناك أمورًا مهمة لم يتناولها البحث، منها ما يلي:

(أ) بيان مذهب أهل السنة والجماعة في التحسين والتقبيح، وما يتبع ذلك من مناقشة مذهب المخالفين، وهو جانب مهم جدًا.

(ب) بيان أثر هذه القاعدة على مسائل أصول الفقه، إذ لم يتعرض الباحث في ذلك إلا لمسألتين أصوليتين، وهما:

الواجب المخيَّر: وقد ذكرها في التمهيد، ولا أدري سبب ذلك!.

ومسألة الأفعال الاختيارية قبل البعثة، وقد ذكرها في الباب الرابع.

ولا يخفى تأثر كثير من المسائل الأصولية بهذه القاعدة على ما سيأتي بيانه أثناء هذه الرسالة إن شاء الله.

[٣] آراء المعتزلة الأصولية دراسة وتقويمًا:

وهي رسالة مطبوعة قدّمها فضيلة الدكتور/ علي بن سعد الضويحي لنيل درجة الدكتوراه من أصول الفقه في كلية الشريعة بالرياض عام ١٤١١هـ.

وقد اهتم الباحث بجمع آراء المعتزلة في المسائل الأصولية عمومًا، وتقويم تلك الآراء بعد دراستها.

وفي الفصل الأول من الباب الأول من الرسالة تعرض المؤلف لمسألة التحسين والتقبيح العقليين، وحرّر محل النزاع فيها، وبيّن رأي المعتزلة في ذلك وأدلتهم، ثم أورد الرأي المخالف بأدلته ثم قام بدراسة وتقويم رأي المعتزلة، وبيَّن الراجح، وثمرة الخلاف في هذه المسألة.

وعليه: فكان اهتمام الدكتور الضويحي منصبًا على جمع آراء المعتزلة إجمالاً بصرف النظر عن سبب ذلك الرأي، ولذا فلم يكن حديثه عن التحسين والتقبيح العقليين مستوعبًا لجميع جوانبه.

[٤] العقل: مجالاته وآثاره في ضوء الإسلام:

وهي رسالة قدّمها الدكتور/ عبدالرحمن بن زيد الزنيدي لنيل درجة الماجستير في الثقافة الإسلامية من كلية الشريعة بالرياض عام ١٤٠٢ - ١٤٠٣هـ.

وقد تناول الباحث هذا الموضوع كما يلي:

التمهيد: وأورد فيه تعريف العقل ومحله وتفاوته، ثم تناول ورود لفظة العقل ومرادفاتها في الكتاب والسنة، وبيَّن منزلة العقل في الإسلام.

الباب الأول: مجالات العقل: وجعل فصله الأول لبحث مجالات العقل لدى بعض الأمم، وفصله الثاني لبحث مجالات العقل في الإسلام.

وتناول مسألة التحسين والتقبيح العقليين خلال هذا الفصل، حيث ذكر معاني التحسين والتقبيح في الاصطلاح، والمذاهب في ذلك باختصار شديد، إذ كان بحث ذلك في حوالي (٧) صفحات.

الباب الثاني: آثار العقل في العلوم التجريبية والرياضية.

[٥] الحكم الشرعي بين النقل والعقل:

للدكتور الصادق عبدالرحمن الغرياني.

وهو كتاب مطبوع، كان بابه الثاني بعنوان: الحكم الشرعي والدليل العقلي، وتعرَّض فيه المؤلف في الفصل الثاني منه لمسألة التحسين والتقبيح العقليين، مع بيان علاقتها بموضوع الكتاب، والموازنة بين الأقوال في المسألة، وقد تناول ذلك باختصار، دون ذكر الأدلة، في حوالي (٢١) صفحة.

[٦] أساس التحسين والتقبيح لدى الإسلاميين ومقارنته بمذهب كانت[1]:

وهي رسالة أعدها/ قنديل محمد قنديل السيد، لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة والفلسفة من كلية أصول الدين بالقاهرة بإشراف الدكتور/ عوض الله جاد مجازي سنة ١٣٩٨هـ.

---

(١) كانت أو كانط، فيلسوف ألماني، يعد من أشهر الفلاسفة في العصر الحديث، وله اهتمام كبير بنظرية المعرفة، توفي سنة ١٨٠٤م.

ينظر: موسوعة الفلسفة لعبدالرحمن بدوي (٢/٢٦٩).

وتقع الرسالة في حوالي (٧٩٢) صفحة، وتتكون من الآتي:

الباب الأول: النظرة الأخلاقية الكبرى في الفكر الإسلامي.

الباب الثاني: الأساس الشرعي في الفكر الإسلامي.

الباب الثالث: الأسس الأخرى لدى الإسلاميين.

الباب الرابع: المقارنة بكانت.

ومن خلال تصفح هذه الرسالة يتضح أنها تنحى منحىً فلسفيًا، ومن ثم فهي في الأغلب خارج ما يتناوله موضوع رسالتي هذه.

[٧] الحسن والقبح بين المعتزلة وأهل السنة:

وهي رسالة أعدها/ عبدالله بن محمد جار النبي، لنيل درجة الماجستير، من فرع العقيدة بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى، بإشراف الدكتور/ كمال محمد هاشم نجا سنة ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

وقد تناول الباحث موضوعه هذا في حوالي (٢٢٩) صفحة، واهتم بقاعدة التحسين والتقبيح العقليين من الناحية العقدية فقط، وذلك بحكم تخصصه في ذلك.

[٨] التحسين والتقبيح وجذوره في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة:

وهي رسالة قدمّها الباحث عليّ بن موسى الزهراني لنيل درجة الماجستير من شعبة العقيدة بكلية التربية بجامعة الملك سعود بالرياض عام ١٤١٧هـ - ١٤١٨هـ.

وقد اهتم الباحث فيها بقاعدة التحسين والتقبيح العقلية من ناحية عقدية بحتة، نظرًا لتعلق الرسالة بذلك.

وقد تناول الباحث موضوعه هذا في حوالي (٢٢٦) صفحة.

ولا يخفى الفرق بين الطرحين عند تفعيل القاعدة من الناحية الأصولية.

[٩] «العقل عند الأصوليين» للأستاذ الدكتور/ عبدالعظيم الديب:

وهو عبارة عن كتاب صغير يقع في حوالي (٧١) صفحة، طبعته الأولى كانت عام ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

وسبق أن نشره المؤلف في حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر، العدد (٥) عام ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

ويدور الكتاب حول الاستدلال بالعقل كدليل مستقل، وقد تناول مؤلفه فيه ما يلي:

(أ) الأصوليون والأدلة:

استعرض خلاله الأدلة المتفق عليها عند الأصوليين، وأورد فيه اتجاه ثلاثة وعشرين عالمًا من علماء الأصول في عرض تلك الأدلة.

وقد توقف عند إيراده لوجهة الغزالي - رحمه الله - وذكر تساؤلاً عن دور العقل، وكيف عدَّه الغزالي أصلاً رابعاً؟ وبين مراد الغزالي بذلك.

ثم عقد عنواناً أورد فيه نتائج عرضه السابق.

(ب) قضية العقل:

ذكر تحت هذا العنوان العلماء الذين عدّوا العقل دليلاً مستقلاً، ثم بين رأي المعتزلة في العقل كدليل من الأدلة، وكذا رأي الشيعة، وحرّر - من وجهة نظره - حقيقة ما نسب إليهم.

ومما سبق يتضح أن ما دار حوله الكتاب ما هو إلا مبحث واحد من مباحث هذا الموضوع.

[١٠] «دور العقل في الفقه الإسلامي» للدكتور/ عبدالوهاب أبوسليمان:

وهو عبارة عن بحث نشر في مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى، العدد الثاني، سنة ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.

وقد تناول المؤلف هذا الموضوع في (٢١) صفحة، ويمكن تلخيص ما طرحه في النقاط التالية:

(أ) حد العقل.

(ب) مدى الصلة بين العقل والشرع.

(جـ) تعارض العقل مع الشرع.

وقد تحدث المؤلف عن كل نقطة من النقاط السابقة باختصار.

وعليه: فلا يزال هذا الموضوع بحاجة – من وجهة نظري – إلى مزيد عناية وبحث، على ما سبق بيانه.

أرجو أن ييسر الله لي القيام بذلك على الوجه اللائق بأهمية هذا الموضوع ومدى أثره في أصول الفقه.

خطة البحث:

وتحتوي على مقدمة وتمهيد وثلاثة أبواب على النحو التالي:

المقدمة:

وتشمل الأمور التالية:

* الاستهلال بما يناسب.
* الإعلان عن موضوع البحث.
* إيضاح أهمية الموضوع.

* بيان أسباب اختيار الموضوع.

* الدراسات السابقة.

* خطة البحث.

* منهج البحث.

* الصعوبات التي واجهتني.

التمهيد: العقل ومكانته في الإسلام:

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: تعريف العقل.

المبحث الثاني: في تفاوت العقول.

المبحث الثالث: مكانة العقل في الإسلام.

المبحث الرابع: مجالات العقل في الإسلام.

الباب الأول: التحسين والتقبيح العقليان.

ويتكون من أربعة فصول كما يلي:

الفصل الأول: معنى التحسين والتقبيح.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: التحسين والتقبيح في اللغة.

المبحث الثاني: التحسين والتقبيح في الاصطلاح.

الفصل الثاني: جذور قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، وكيفية انتقالها إلى المسلمين:

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: جذور قاعدة التحسين والتقبيح العقليين.

المبحث الثاني: كيفية انتقالها إلى المسلمين.

الفصل الثالث: أهمية قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسبب ذكرها في كتب أصول الفقه.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: أهمية قاعدة التحسين والتقبيح العقليين.

المبحث الثاني: سبب ذكرها في كتب أصول الفقه.

الفصل الرابع: خلاف العلماء في التحسين والتقبيح العقليين.

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: تحرير محل النزاع في التحسين والتقبيح العقليين.

المبحث الثاني: مذاهب العلماء في التحسين والتقبيح العقليين.

المبحث الثالث: أدلة المذاهب في التحسين والتقبيح العقليين.

المبحث الرابع: الموازنة بين المذاهب في التحسين والتقبيح العقليين والترجيح.

الباب الثاني: أثر التحسين والتقبيح العقليين على مسائل أصول الفقه.

ويتكون من خمسة فصول، كما يلي:

الفصل الأول: أثر التحسين والتقبيح العقليين على المسائل المتعلقة بالحكم الشرعي.

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: أثر التحسين والتقبيح على المسائل المتعلقة بالحاكم.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مسألة شكر النعم.

المطلب الثاني: مسألة الصلاح والأصلح.

المبحث الثاني: أثر التحسين والتقبيح على المسائل المتعلقة بالحكم.

وفيه عشرة مطالب كالآتي:

المطلب الأول: حد الواجب.

المطلب الثاني: الواجب المخيَّر.

المطلب الثالث: حد الحرام.

المطلب الرابع: المنهي عنه في مسألة النهي عن أحد الأمرين.

المطلب الخامس: حد المندوب.

المطلب السادس: قبح المكروه.

المطلب السابع: حد المباح.

المطلب الثامن: تسمية المباح حسناً.

المطلب التاسع: دخول الإباحة في الحكم الشرعي.

المطلب العاشر: هل المباح مأمور به ؟

المبحث الثالث: أثر التحسين والتقبيح على المسائل المتعلقة بالمحكوم فيه.

وفيه تسعة مطالب كالآتي:

المطلب الأول: التكليف هل يكون مقيدًا بالأصلح ؟

المطلب الثاني: حكم أفعال العقلاء قبل ورود الشرع.

المطلب الثالث: تكليف ما لا يطاق.

المطلب الرابع: التكليف بالمحال.

المطلب الخامس: تقدير خلو واقعة عن حكم الله تعالى.

المطلب السادس: فتور الشريعة.

المطلب السابع: هل فعل غير المكلف حسن أم لا؟

المطلب الثامن: وقت توجه التكليف بالفعل.

المطلب التاسع: هل الكف فعل أو ليس بفعل؟.

المبحث الرابع: أثر التحسين والتقبيح على المسائل المتعلقة بالمحكوم عليه، وفيه أربعة مطالب، كالآتي:

المطلب الأول: حسن التكليف إذا توجه إلى من عُرفت معصيته.

المطلب الثاني: تكليف المكره.

المطلب الثالث: تكليف المعدوم.

المطلب الرابع: تكليف من لم تبلغه الدعوة.

الفصل الثاني: أثر التحسين والتقبيح العقليين على المسائل المتعلقة بالأدلة الشرعية.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: أثر التحسين والتقبيح على المسائل المتعلقة بالأدلة المتفق عليها، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أثر التحسين والتقبيح على المسائل المتعلقة بالسنة، وفيه أربع مسائل، كالتالي:

المسألة الأولى: دلالة أفعال النبي ﷺ من حيث الوجوب وغيره.

المسألة الثانية: تقرير الرسول ﷺ غيره على فعلٍ، هل يدل على الجواز من جهة الشرع أو من جهة البراءة الأصلية؟

المسألة الثالثة: العلم الحاصل من خبر التواتر هل هو ضروري أو نظري؟

المسألة الرابعة: العمل بخبر الواحد عقلاً.

المطلب الثاني: أثر التحسين والتقبيح على المسائل المتعلقة بالقياس، وفيه ثلاث مسائل، كالآتي:

المسألة الأولى: حكم العمل بالقياس عقلاً.

المسألة الثانية: اشتراط أن يكون الطريق إلى معرفة حكم الأصل المقيس عليه سمعيًا.

المسألة الثالثة: حد العلة.

المبحث الثاني: أثر التحسين والتقبيح على المسائل المتعلقة بالأدلة المختلف فيها، وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: حجية شرع من قبلنا.

المطلب الثاني: حجية الاستصحاب.

المطلب الثالث: حجية المصلحة المرسلة.

المطلب الرابع: حجية الاستحسان.

المطلب الخامس: حجية الاحتياط العقلي.

الفصل الثالث: أثر التحسين والتقبيح العقليين على المسائل المتعلقة بالنسخ.

وفيه تسعة مباحث، كما يلي:

المبحث الأول: حقيقة النسخ.

المبحث الثاني: ثبوت النسخ.

المبحث الثالث: نسخ الأخبار.

المبحث الرابع: نسخ جميع التكاليف والعبادات.

المبحث الخامس: نسخ التلاوة دون الحكم.

المبحث السادس: نسخ الحكم دون التلاوة.

المبحث السابع: نسخ المأمور به قبل التمكن من فعله.

المبحث الثامن: نسخ الفعل قبل دخول وقته.

المبحث التاسع: نسخ الحكم إلى بدل أثقل منه.

الفصل الرابع: أثر التحسين والتقبيح العقليين على المسائل المتعلقة بدلالات الألفاظ.

وفيه أربعة مباحث، كما يلي:

المبحث الأول: أثر التحسين والتقبيح على المسائل المتعلقة بالأمر، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أمر الله للمكلف بما يعلم أنه لا يمكنه منه ويُحال بينه وبينه.

المطلب الثاني: ورد الأمر من الله تعالى متعلقًا باختيار المأمور.

المبحث الثاني: أثر التحسين والتقبيح على المسائل المتعلقة بالنهي، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: هل يجوز أن يكون الفعل الواحد مأمورًا به منهيًا عنه أو لا؟

المطلب الثاني: اقتضاء النهي الفساد.

المبحث الثالث: أثر التحسين والتقبيح على المسائل المتعلقة بالعموم والخصوص، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: حكم إسماع الله المكلف الخطاب العام المخصوص دون أن يسمعه الدليل المخصِّص.

المطلب الثاني: تخصيص العموم بالعقل.

المبحث الرابع: أثر التحسين والتقبيح على المسائل المتعلقة بالاشتراك.

المبحث الخامس: أثر التحسين والتقبيح على المسائل المتعلقة بالبيان.

الفصل الخامس: أثر التحسين والتقبيح العقليين على المسائل المتعلقة بالاجتهاد والتقليد.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: أثر التحسين والتقبيح العقليين على المسائل المتعلقة بالاجتهاد، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: عصمة الأنبياء.

المطلب الثاني: تعبد النبي ﷺ بالاجتهاد فيما لا نصٌ فيه.

المطلب الثالث: تعبد الصحابة - رضي الله عنهم - بالاجتهاد في زمن النبي ﷺ.

المبحث الثاني: أثر التحسين والتقبيح العقليين على المسائل المتعلقة بالتقليد، ويشمل مطلبين:

المطلب الأول: حكم التقليد في الفروع.

المطلب الثاني: حكم الأخذ بالأخف من أقوال المجتهدين المتساويين.

الباب الثالث: أثر التحسين والتقبيح العقليين على المدرسة العقلية الحديثة.

وفيه تمهيدٌ وخمسة فصول:

التمهيد. ويشمل ما يلي:

* نشأة المدرسة العقلية الحديثة.

* الأمور المميزة لهذه المدرسة وصلتها بأصول الفقه.

الفصل الأول: تأثر المدرسة العقلية الحديثة بالتحسين والتقبيح العقليين في نظرتها للقرآن الكريم، وتقويم تلك النظرة.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: تأثر المدرسة العقلية الحديثة بالتحسين والتقبيح العقليين في نظرتها للقرآن الكريم.

المبحث الثاني: تقويم تلك النظرة.

الفصل الثاني: تأثر المدرسة العقلية الحديثة بالتحسين والتقبيح العقليين في نظرتها للسنة النبوية، وتقويم تلك النظرة.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: تأثر المدرسة العقلية الحديثة بالتحسين والتقبيح العقليين في نظرتها للسنة النبوية.

المبحث الثاني: تقويم تلك النظرة.

الفصل الثالث: تأثر المدرسة العقلية الحديثة بالتحسين والتقبيح العقليين في نظرتها للإجماع، وتقويم تلك النظرة.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: تأثر المدرسة العقلية الحديثة بالتحسين والتقبيح العقليين في نظرتها للإجماع.

المبحث الثاني: تقويم تلك النظرة.

الفصل الرابع: تأثر المدرسة العقلية الحديثة بالتحسين والتقبيح العقليين في نظرتها للمصالح، وتقويم تلك النظرة.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: تأثر المدرسة العقلية الحديثة بالتحسين والتقبيح العقليين في نظرتها للمصالح.

المبحث الثاني: تقويم تلك النظرة.

الفصل الخامس: تأثر المدرسة العقلية الحديثة بالتحسين والتقبيح العقليين في نظرتها للاجتهاد، وتقويم تلك النظرة.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: تأثر المدرسة العقلية الحديثة بالتحسين والتقبيح العقليين في نظرتها للاجتهاد.

المبحث الثاني: تقويم تلك النظرة.

الخاتمة. وتشمل:

أهم النتائج التي توصلت إليها.

المقترحات والتوصيات.

الفهارس.

١- فهرس المصادر والمراجع.

٢- فهرس الموضوعات.

منهـج البحـث:

أولاً: منهج الكتابة في الموضوع:

اتبعت فيه الأمور التالية:

١- الاستقراء التام لمصادر المسألة ومراجعها المتقدمة والمتأخرة.

٢- اعتمدت عند الكتابة على المصادر الأصيلة في كل مسألةٍ بحسبها.

٣- التمهيد للمسألة بما يوضحها إن احتاج المقام لذلك.

٤- دراسة التعاريف تكون على النحو الآتي:

(أ) **التعريف اللغوي:** بينت فيه الجانب الصرفي، وجانب الاشتقاق، وجانب المعنى اللغوي للفظ.

(ب) **التعريف الاصطلاحي:** ذكرت تعريفات العلماء – إن وجدت – مع نسبتها لمن قال بها، وبيان ما يرد عليها من الاعتراضات، ومناقشتها، مبيناً التعريف المختار، وبيان سبب الاختيار، مع شرح التعريف المختار.

منهج دراسة المسائل الأصولية:

كان منهجي في دراسة المسائل الأصولية المتعلقة بهذا الموضوع، كالتالي:

أولاً: المنهج الخاص بموضوع البحث:

لقد كان منهجي المتعلق ببيان ارتباط المسألة الأصولية بالتحسين والتقبيح العقليين على النحو التالي:

(أ) نقل بعض نصوص العلماء التي تدل على ارتباط المسألة بالخلاف في التحسين والتقبيح العقليين إن وجدت.

(ب) توجيه البناء إن لم يكن واضحًا.

(جـ) بيان صحة البناء على موضوع التحسين والتقبيح من عدمه.

(د)بيان مدى التزام العلماء برأيهم في المسألة الأم، وذلك في المسائل المتفرعة عنها، وهل تعد مخالفتهم إذا وجدت من باب التناقض، أم أن هناك عذرًا يمكن التماسه ؟

(هـ) ذكر الأسباب الأخرى التي أثرت في المسألة المتفرعة إذا وجد ذلك.

وذلك في نهاية كل مسألة من المسائل المندرجة تحت موضوع التحسين والتقبيح العقليين.

ثانيًا: المنهج العام لبحث المسائل:

بحثت المسائل الأصولية المندرجة تحت موضوع التحسين والتقبيح العقليين على ضوء المنهج الذي رسمه القسم، وذلك كالتالي:

(أ) تحرير محل النزاع إن كانت المسألة المذكورة فيها جانب اتفاق وجانب خلاف.

(ب) ذكر الأقوال في المسألة، مع نسبتها إلى قائليها، مرتبة حسب التقدم الزمني.

(جـ) الاكتفاء بالاستدلال للقول الراجح دون غيره.

(د) ذكر نوع الخلاف في المسألة هل هو لفظي أو معنوي، مع ذكر الثمرة المترتبة عليه – إن كان الخلاف معنويًا -.

(هـ) ذكر سبب الخلاف في المسألة ضمن الكلام عن ارتباط الخلاف في المسألة الأصولية بالتحسين والتقبيح العقليين.

٦ – العناية بضرب الأمثلة، وتوضيحها إن احتاج المقام إلى ذلك.

٧ – تناسب بحث المسألة مع مقام ذكرها من البحث.

٨ – كتابة معلومات البحث بأسلوبي، ما لم يكن المقام يتطلب نقل الكلام بنصه.

٩ – الاعتراف بالسبق لأهله في تقرير فكرة أو نصب دليل، أو مناقشة أو ترجيح رأي، وذلك بذكره في صلب البحث أو الإحالة على مصدره في الهامش.

ثانيًا: منهج التعليق والتهميش:

ويكون على ضوء النقاط التالية:

١- بيان أرقام الآيات القرآنية وعزوها لسورها.

٢ تخريج الأحاديث النبوية والآثار حسب المنهج التالي:

(أ) بيان من أخرج الحديث أو الأثر بلفظه الوارد في البحث.

(ب) بيان من أخرج الحديث أو الأثر بنحو اللفظ الوارد في البحث.

(جـ) بيان من أخرج الحديث أو الأثر بمعناه.

(د) الإحالة على مصدر الحديث أو الأثر بذكر اسم الكتاب والباب، ورقم الجزء والصفحة، ورقم الحديث أو الأثر – إن كان مذكورًا في المصدر -.

(هـ) إن كان الحديث بلفظه في الصحيحين أو في أحدهما فأكتفي بتخريجه منهما.

(و) إن لم يكن الحديث في الصحيحين ولا في أحدهما فأخرج الحديث من المصادر الأخرى المعتمدة، مع ذكر ما قاله أهل الحديث فيه ما أمكن ذلك.

٣- عزو الأشعار إلى مصادرها حسب المنهج التالي:

(أ) إن كان لصاحب الشعر ديوان أوثق شعره منه.

(ب) إن لم يكن لصاحب الشعر ديوان أوثق الشعر مما تيسر من كتب الأدب واللغة.

٤- عزو نصوص العلماء وآرائهم إلى كتبهم مباشرة، ولا ألجأ إلى العزو بالواسطة إلا عند تعذر الأصل، مع ذكر أقدم الكتب التي تعد واسطة في توثيق النص أو الرأي.

٥- توثيق نسبة الأقوال إلى المذهب من الكتب المعتمدة في كل مذهب.

٦- توثيق المعاني اللغوية من كتب اللغة المعتمدة.

٧- توثيق المعاني الاصطلاحية الواردة في البحث من كتب المصطلحات المختصة بها، أو من كتب أهل الفن الذي يتبعه أهل هذا المصطلح.

٨- البيان اللغوي لما يرد في البحث من ألفاظ غريبة، والبيان الاصطلاحي لما يرد فيه من مصطلحات تحتاج إلى بيان.

٩- ترجمة الأعلام الوارد ذكرهم في البحث خلا الأنبياء والمعاصرين حسب المنهج التالي:

(١) أن تتضمن الترجمة ما يلي:

(أ) اسم العلم ونسبه، وضبط ما يشكل من ذلك.

(ب) شهرته، ومذهبه الفقهي والعقدي.

(جـ) أهم مؤلفاته.

(د) تاريخ وفاته.

(هـ) مصادر ترجمته.

(٢) أن تكون الترجمة وافية لما سبق باختصار.

(٣) كون مصادر الترجمة متناسبة في نوعها مع الجانب الذي برز فيه العالم ما أمكن ذلك.

١٠- التعريف بالفرق الواردة في البحث حسب المنهج الآتي:

(أ) ذكر الاسم المشهور للفرقة، والأسماء المرادفة له - إن وجدت -.

(ب) نشأة الفرقة، وأشهر رجالها.

(جـ) آراؤها التي تميزها، معتمدًا في ذلك على كتب أصحابها ما أمكن ذلك.

١١- تكون الإحالة إلى المصدر في حالة النقل منه بالنص بذكر اسمه والجزء والصفحة، وفي حالة النقل بالمعنى يذكر ذلك مسبوقًا بكلمة (ينظر أو انظر).

١٢- المعلومات المتعلقة بالمراجع وهي (الناشر، ورقم الطبعة، ومكانها وتاريخها، ...) اكتفيت بذكرها في قائمة المصادر والمراجع دون هامش البحث إلاّ عند اختلاف الطباعة.

ثالثاً: ما يتعلق بالناحية الشكلية والتنظيمية ولغة الكتابة:

راعيت فيها الأمور التالية:

١- لعناية بضبط الألفاظ، خاصة ما يترتب على عدم ضبطها شيء من الغموض، أو إحداث لبس، أو احتمال بعيد.

٢- الاعتناء بصحة المكتوب، وسلامته من الناحية اللغوية، والإملائية، والنحوية، ومراعاة حسن تناسق الكلام ورقي أسلوبه.

٣- العناية بعلامات الترقيم، ووضعها في مواضعها الصحيحة.

٤- الاعتناء بانتقاء حرف الطباعة في العناوين، وصلب الموضوع، والهوامش.

٥- وضعت عند كل نهاية مسألة، أو مطلب، أو مبحث ما يدل على انتهائه من العلامات المميزة.

٦- اتبعت في إثبات النصوص المنهج التالي:

(أ) الآيات القرآنية أضعها بين قوسين مميزين على هذا الشكل.

﴿........................﴾.

(ب) الأحاديث النبوية والآثار أضعها بين قوسين مميزين على هذا الشكل.

(........................).

(جـ) النصوص التي أنقلها أضعها بين قوسين مميزين على هذا الشكل.

«........................»

الصعوبات التي واجهتني في البحث:

إن من أكبر الصعوبات التي واجهتني في البحث طبيعة الموضوع المبحوث، فهو يتناول بالأصالة مسألة الكلام فيها متشعب، وقد ضرب فيها علم الكلام بنصيب وافر، وأصبح الرأي فيها علمًا لكثير من المذاهب، فاقتضى الأمر التنقيب عن مباحثها بين طيات كتب العقائد وثنايا كتب الفرق والمذاهب، إلى جانب ما تركه الأصوليون فيها من نتاج وافر، يستدعي تأمله غاية التأمل، وانتقاء أطايب كل ذلك وتمحيص معايبه، وفي هذا من الصعوبة ما لا يخفى على المجرِّب.

هذا إلى جانب ما في نقولات العلماء في هذه المسألة من اختلاف كثير في النسبة إلى المذاهب والفرق وأعيان العلماء وتفاوت في التحرير، فاقتضى الحال مضاعفة الجهد في ذلك حسب الإمكان والقدرة.

ثم إن كثيرًا من المسائل الأصولية المترتبة على التحسين والتقبيح العقليين قد أخذت بنصيب وافر من أصلها من حيث طبيعة بحثها والحاجة إلى تحرير وتمحيص الكلام فيها، مما حصل بسببه إطالة في عرض بعض تلك المسائل.

هـذا وإن كـان مـا ذكرته يعد من الأمور اللازمة في مثل هذا النوع من البحوث، إلا إنـني أحببت الإشـارة إليه من أجل أن يقدِّر القارئ الكريم مدى الجهد المبذول في هـذا البحـث، فيلتمس لي العذر حينما يجد بعض التقصير والزلل، وحسبي أنه عمـل بشـري، لـن يخلو من أوجه النقص والخلل، فما كان من صواب وحق فمن الله جـل وعلا، وبفضله وإنعامه وتسديده، وما كان غير ذلك فمني، وأستغفر الله العظيم منه.

وبعد: فأحمد الله - تعـالى - عـلى عظيم نعمه وآلائه، وأشكره عـلى تيسيره وتوفيقه، فله الحمد حمداً كثيراً طيباً مباركاً، ملء السموات وملء الأرض وملء ما شاء مـن شـيء بعد، وله الشكر حتى يرضى، فاللهم لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك.

ثـم أتقـدم بجزيل الشكر والعرفان لفضيلة شيخي الأستاذ الدكتور / عبدالكريم بن علي النملة، الذي أكرمني بإشرافه على هذه الرسالة، وكان لتوجيهاته ومتابعاته الأثر الكبير في شحذ الهمة والسير على بصيرة، فاللهم بارك لـه في عمره وعلمه وعمله، واكتب لـه التوفيق والسداد في الدنيا والآخرة، واجزه عني خير الجزاء.

كمـا أقـدم شكري وتقديري لصـاحبي الفضيلة مناقشي الرسالة، وهما: فضيلة الأستاذ الدكتور/ عـياض بـن نامي السلمي، وفضيلة الشيخ الدكتور/ عبدالرحمن ابـن عـبدالعزيز السـديس، وذلـك على تفضلهما بقبول مناقشتها وما بذلاه من وقت وجهد في تقويمها وتوجيهها.

ولا يفوتـني أن أتوجـه بالشـكر الجزيل إلى ذلـك الصرح العلمي الشامخ، منارة العـلم ومحضن العلماء ومقصد الطلاب، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية،

ممثلة في كليتها الكبرى وشامتها الغراء كلية الشريعة بالرياض، والتي لم يدخر المسؤولون فيها جهدًا في سبيل خدمة العلم وطلابه، فلهم مني خالص الود وجميل الثناء.

وأخص منهم عميد كلية الشريعة ووكيله للدراسات العليا، وكافة أعضاء قسم أصول الفقه على ما لقيت منهم من إعانة وتيسير.

والشكر موصول إلى والديَّ الكريمين على عظيم أفضالهما وكثرة دعائهما لي بالتيسير والتسديد، فاللهم اشكر لهما جميل معروفهما وارفع في عليين درجاتهما، وارحمهما كما ربياني صغيرًا.

وأثني بالشكر الجزيل والثناء العاطر لأهل بيتي من زوجة وأبناء على دعمهم الذي لم ينقطع، وصبرهم الذي لم يتراخ، فقد عاشوا معي جميع مراحل كتابة هذه الرسالة، حلوها ومرها، بكل صبر واحتساب، وتشجيع ومؤازرة، فجزاهم الله عني خير الجزاء.

وختامًا: أسأل الله – جل وعلا – أن يجعل عملي هذا خالصًا لوجهه تعالى، صوابًا وفق ما يحبه ويرضاه، والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً على عظيم نعمه وكثير منته، وصلّى الله وسلّم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه، ومن سار على نهجه إلى يوم الدين.

وكتبه

د. عايض بن عبدالله بن عبدالعزيز الشهراني

عضو هيئة التدريس بكلية الشريعة بالرياض

قسم أصول الفقه

التمهيد

العقل ومكانته في الإسلام

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: تعريف العقل.

المبحث الثاني: في تفاوت العقول.

المبحث الثالث: مكانة العقل في الإسلام.

المبحث الرابع: مجالات العقل في الإسلام.

المبحث الأول

تعريف العقل

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول

تعريف العقل لغة

بعد تتبع مادة "عقل" في اللغة يلحظ أن هذه المادة تدور في الجملة حول معنى المنع، ثم يتفرع عن هذا المعنى سائر المعاني الأخرى لهذه المادة.

لذا يقول ابن فارس رحمه الله [١]: «العين والقاف واللام أصلٌ واحدٌ منقاسٌ مطردٌ، يدل عُظْمُه على حبسةٍ في الشيء أو ما يقارب الحبسة. من ذلك العَقْل: وهو الحابس عن ذميم القول والفعل... الخ»[٢].

---

(١) هو أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا بن حبيب الرازي، وهو من أعلام اللغة، ولد على الراجح سنة ٣٢٩هـ، كان شافعي المذهب ثم انتقل إلى مذهب الإمام مالك في آخر عمره.

له مؤلفات كثيرة، منها: معجم مقاييس اللغة، والمجمل، والصاحبي.

توفي بالري سنة ٣٩٥هـ، وقيل غير ذلك.

ينظر لترجمته: نزهة الألباء للأنباري ص٢٣٥، البداية والنهاية (١٥/ ٤٠٠)، شذرات الذهب (٣/ ١٣٢)، ابن فارس اللغوي منهجه وأثره في الدراسات اللغوية لأمين محمد فاخر ص٢٥ـ ٦١.

(٢) معجم مقاييس اللغة (٤/ ٦٩) مادة "عقل".

ونقل عن بعض أهل الاشتقاق[١] : «العقل أصلٌ معناه المنع ، ومنه العِقَالُ للبعير، سمي به لأنه يمنع عما لا يليق»[٢].

والعقل مصدر عَقَلَ من باب ضَرَبَ، والمضارع منه: يَعْقِلُ، واسم الفاعل: عَاقِلٌ، واسم المفعول: مَعْقُولٌ.

وقال غير واحد من أهل اللغة -في معقول -: إنه مصدر أيضاً، وقال سيبويه[٣]: هو صفة، وقال: إن المصدر لا يأتي على وزن مفعول ألبتة، ويتأول

---

(١) الاشتقاق لغة: هو أخذ شق الشيء، ويطلق على أخذ الكلمة من الكلمة.

انظر: معجم مقاييس اللغة (١٧٠/٣)، القاموس المحيط ص١١٦٠، مختار الصحاح ص٣٤٣.

واصطلاحاً: هو رد لفظ إلى آخر لموافقته في حروفه الأصلية ومناسبته له في المعنى.

وقيل: هو أن تجد بين اللفظين تناسباً في المعنى والتركيب فتردّ أحدهما إلى الآخر.

انظر: المحصول (٢٣٧/١)، منتهى الوصول والأمل لابن الحاجب ص٢٥، الإبهاج (١٨٩/١)، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب (١٧٤/١)، الإبهاج (٢٢٢/١)، نهاية السول (٢٦٤/١)، مناهج العقول (٢٦٢/١)، البحر المحيط (٧١/٢)، التعريفات للجرجاني ص٤٣، المحلي على جمع الجوامع (٣٦٨/١)، شرح الجراعي على مختصر ابن اللحام (ل٢٧ب)، شرح الكوكب المنير (٢٠٦/١)، فواتح الرحموت (١٩١/١)، إرشاد الفحول ص١٧.

(٢) ينظر: تهذيب اللغة للأزهري (١/ ٢٣٨)، وتاج العروس (١٥/ ٥٠٤).

(٣) هو أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الفارسي النحوي، المشهور بسيبويه، إمام البصريين، برع في النحو.

له كتاب الكتاب في النحو، الذي لم يسبقه أحد إلى مثله.

قيل إنه توفي سنة ١٦١هـ، وقيل سنة ١٨٨هـ وقيل سنة ١٩٤هـ.

ترجمته في الفهرست ص٧٤، نزهة الألباء ص٥٨، تاريخ بغداد (١٩٥/١٢)، إنباه الرواة (٣٤٦/٢)، وفيات الأعيان (١٣٣/٤)، سير أعلام النبلاء (٣٥١/٨)، طبقات النحويين واللغويين ص٦٦، بغية الوعاة (٢٢٩/٢)، شذرات الذهب (٢٥٢/١).

المعقُولَ فيقول: كأنه عُقِلَ له شيء أي حُبس وأُيِّدَ وشُدِّدَ [١].

وقال ابن منظور[٢]: «وعقل، فهو عَاقِل وعَقُولٌ من قوم عُقَلاء»[٣].

وقال الفيروز آبادي[٤]: «جمعه عُقُولٌ، عَقَلَ يَعْقِلُ عَقْلاً ومَعْقولاً وعَقَّل فهو عَاقِلٌ من عُقَلاء وعُقَّال»[٥].

ومع دوران مادة العقل حول معنى المنع – كما سبق – إلا إن العقل يطلق في اللغة أيضاً على معانٍ أخرى متعددة، منها ما يلي:

---

(١) ينظر: الصحاح للجوهري (١٧٦٩/٥)، مختار الصحاح للرازي ص ٤٤٦، لسان العرب لابن منظور (٤٥٨/١١)، تاج العروس للزبيدي (٥٠٥/١٥).

(٢) هو أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي، وقيل: رضوان بن منظور الأنصاري الإفريقي المصري، جمال الدين، الإمام اللغوي المشهور.

قيل: إن عنده تشيع بلا رفض.

من كتبه: لسان العرب في اللغة.

توفي سنة ٧١١هـ.

ترجمته في شذرات الذهب (٢٦/٦)، أبجد العلوم لصديق بن حسن خان (٩/٣).

(٣) لسان العرب (٤٥٨/١١).

(٤) هو أبوطاهر محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم الشيرازي الفيروزآبادي، مجد الدين، الإمام اللغوي الشهير.

من كتبه: القاموس المحيط في اللغة، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، عدة الحكام في شرح عمدة الأحكام، وغيرها.

توفي سنة ٨١٧هـ.

ترجمته في الضوء اللامع (٧٩/١٠)، شذرات الذهب (١٢٦/٧)، أبجد العلوم (٨/٣).

(٥) القاموس المحيط ص ١٣٣٦.

١- الحِجْر والنُّهَى: ضد الحُمْق[١].

٢- العلم، قال الخليل[٢]: «العقل: نقيض الجهل»[٣]. وقال ابن فارس: «عَقَلَ يَعْقِلُ عَقْلاً: إذا عرف ما كان يجهله قبل أو انزجر عما كان يفعله»[٤].

وقال الفيروز آبادي: «العقل: العلم أو بصفات الأشياء من حسنها وقبحها وكمالها ونقصها أو العلم بخير الخيرين وشر الشرين أو مطلق الأمور... الخ»[٥].

٣- الفهم، يقال: عَقَلَ الشيء يَعْقِلُه عقلاً: فهمه، فهو عقولٌ[٦].

ويقال: لفلانٍ قلبٌ عَقولٌ، ولسانٌ سؤول، أي فَهِمٌ[٧].

٤- الحفظ، يقال: عَقَلَ الشيء إذا حفظه[٨].

---

(١) ينظر: الصحاح للجوهري (٥ / ١٧٦٩)، مختار الصحاح للرازي ص ٤٤٦، لسان العرب (١١/ ٤٥٨)، وتاج العروس (١٥/ ٥٠٤).

(٢) هو أبوعبدالرحمن الخليل بن أحمد البصري الفراهيدي الأزدي، واضع علم العروض، قال عنه ابن الأنباري: "سيد أهل الأدب قاطبة في علمه وزهده، والغاية في تصحيح القياس واستخراج مسائل النحو وتعليله".
من مؤلفاته: كتاب العين، والعروض وغيرها، توفي سنة ١٦٠هـ، وقيل سنة ١٧٠هـ.
ينظر لترجمته: نزهة الألباء ص٤٥، سير أعلام النبلاء (٧/ ٤٢٩).

(٣) العين للخليل (١/ ١٥٩).

(٤) معجم مقاييس اللغة لابن فارس (٤/ ٦٩).

(٥) القاموس المحيط ص ١٣٣٦)، وينظر أيضاً: تاج العروس (١٥/ ٥٠٤).

(٦) ينظر: العين للخليل بن أحمد (١/ ١٥٩)، تهذيب اللغة للأزهري (١/ ٢٤٢)، معجم مقاييس اللغة لابن فارس (٤/ ٦٩)، القاموس المحيط للفيروز آبادي ص ١٣٣٦، تاج العروس (١٥/ ٥٠٥، ٥١٣).

(٧) ينظر: تهذيب اللغة (١/ ٢٤٢)، لسان العرب (١١/ ٤٥٩)، وتاج العروس (١٥/ ٥٠٥).

(٨) ينظر: المحيط في اللغة لإسماعيل بن عبّاد (١/ ١٧٢).

٥- الحِصْن والملجأ، يقال: عقل إليه عقلاً وعُقولاً أي لجأ وتَحَصَّن[١].

قال الشاعر:

وقد أعددت للحدثان حصناً ... لو أن المرء تنفعه العقول[٢]

يريد: الحصون.

٦- المَسْك، يقال: عَقَلَ الدواءُ بَطْنَه يَعْقِلُه ويَعْقُلُه إذا أمْسَكَه، والعَقُول من الدواء: ما يُمْسِكُ البطن [٣].

٧- الحَبْس، يقال: اعتُقِلَ لِسانُه: إذا احتبس عن الكلام، واعتُقِل الرجل إذا حُبِس[٤].

---

(١) ينظر: العين للخليل بن أحمد (١٦١/١)، تهذيب اللغة (٢٤٠/١)، المحيط في اللغة لابن عبَّاد (١٧٢/١، ١٧٤)، معجم مقاييس اللغة (٧٠/٤)، الصحاح (١٧٦٩/٥)، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم للحميري (٤٦٤٣/٧)، لسان العرب (٤٦٥/١١)، القاموس المحيط ص ١٣٣٦، ١٣٣٧، تاج العروس (٥٠٦/١٥، ٥١٢)، والمعجم الوسيط (٦١٦/٢).

(٢) البيت لأحيحة بن الجلاح. ينظر: ديوان أحيحة بن الجلاح الأوسي ص٧٦، دراسة وجمع وتحقيق: حسن باجودة، خزانة الأدب ٣٥٤/٣، والأغاني (٤١/١٥)، وما تقدم من مراجع في الهامش السابق.

(٣) ينظر: العين للخليل (١٥٩/١)، تهذيب اللغة (٢٤٠/١)، معجم مقاييس اللغة (٧٢/٤)، الصحاح (١٧٦٩/٥) مختار الصحاح ص ٤٤٧، لسان العرب (٤٥٩/١١)، القاموس المحيط ص ١٣٣٦، وتاج العروس (٥٠٥/١٥).

(٤) ينظر: تهذيب اللغة (٢٤١/١)، المحيط في اللغة لابن عباد (١٧٣/١)، معجم مقاييس اللغة لابن فارس (٧٢/٤)، الصحاح (١٧٧٢/٥)، مختار الصحاح ص ٤٤٨، لسان العرب (٤٥٨/١١، ٤٥٩)، وتاج العروس (٥١٠/١٥).

٨- التميز والإدراك الذي يتميز به الإنسان عن سائر الحيوان.

ومنه: عَقَلَ الغلامُ أي أدرك وميَّزَ [(١)].

٩- الجمع، قال ابن الأنباري [(٢)]: "رجل عاقل، وهو الجامع لأمره ورأيه، مأخوذٌ من عقلت البعير إذا جمعت قوائمه" [(٣)].

١٠- التثبت في الأمور، قال ثعلب [(٤)] عن ابن الأعرابي [(٥)]: «العقل: التثبت

---

(١) ينظر: تهذيب اللغة (١/٢٤٠)، لسان العرب (١١/٤٥٩)، والمعجم الوسيط (٢/٦١٦).

(٢) هو أبوبكر محمد بن القاسم بن محمد بن بشار الأنباري، من علماء الأدب والنحو، ولد سنة ٢٧١هـ. من مؤلفاته: الكافي في النحو، والمشكل وغريب الحديث، والمقصور والممدود، والوقف والابتداء، وغيرها. توفي سنة ٣٢٨هـ.

ينظر لترجمته: الفهرست ص١٠١، وفيات الأعيان (٣/٤٦٣)، نزهة الألباء ص١٩٧، سير أعلام النبلاء (١٥/٢٧٤)، شذرات الذهب (٢/٣١٥).

(٣) ينظر: لسان العرب (١١/٤٥٨)، وتاج العروس (١٥/٥٠٥).

(٤) هو أحمد بن يحيى بن زيد بن سيّار الشيباني، أبو العباس، المعروف بثعلب، كان إمام الكوفيين في النحو واللغة.

من مؤلفاته: المصون في النحو، واختلاف النحويين، وكتاب معاني القرآن، والتصغير، والشواذ. توفي سنة ٢٩١هـ.

ينظر: الفهرست ١٠٠، تاريخ بغداد (٥/٢٠٤)، طبقات الحنابلة (١/٨٣)، إنباه الرواة (١/١٣٨)، تهذيب الأسماء واللغات (٢/٢٧٥).

(٥) هو أبوعبدالله محمد بن زياد بن الأعرابي الهاشمي مولاهم، النسّابة إمام اللغة في زمانه. ولد بالكوفة سنة ١٥٠هـ.

أخذ عن أبي معاوية الضرير وأبي الحسن الكسائي، وأخذ عنه إبراهيم الحربي وثعلب وعثمان الدارمي.

توفي بسامرّا سنة ٢٣١هـ، وقيل غير ذلك.

ترجمته في نزهة الألباء ص١١٩، تاريخ بغداد ٥/٢٨٢، سير أعلام النبلاء (١٠/٦٨٧).

في الأمور»[١] .

١١- السَيِّد في قومه والكريمة من النساء، يقال: فلانة عقيلة قومها أي كريمتهم وخيارهم، ويوصف بذلك السيد أيضاً، فيقال: هو عقيلة قومه. وعقلية كل شيء أكرمه [٢].

قيل: إنما سميت المرأة الكريمة عقيلة؛ لأنها عقلت صواحبها عن أن يبلغنها، فهي فعيلة بمعنى فاعلة [٣].

وقال الخليل: «والعقيلة المرأة المخدَّرة، المحبوسة في بيتها، وجمعها عقائل»[٤]، فهي فعيلة بمعنى مفعولة.

قال امرؤ القيس[٥]:

عقيلة أخدانٍ لها لا دميمة ولا ذاتُ خَلْقٍ إن تأمَّلْتَ جَأْنَبِ[٦]

---

(١) ينظر: تهذيب اللغة (١/٢٤١)، لسان العرب (١١/٤٥٨).

(٢) ينظر: تهذيب اللغة (١/٢٤٠)، المحيط في اللغة (١/١٧٢)، معجم مقاييس اللغة (٤/٧٢-٧٣)، شمس العلوم للحميري (٧/٤٦٦٢)، مختار الصحاح للرازي ص ٤٤٧، لسان العرب (١١/٤٦٣)، القاموس المحيط ص ١٣٣٧، وتاج العروس (١٥/٥٠٩).

(٣) تنظر المراجع السابقة.

(٤) العين للخليل بن أحمد الفراهيدي (١/١٥٩). وينظر: معجم مقاييس اللغة (٤/٧٣).

(٥) هو امرؤ القيس بن حجر بن عمرو الكندي، الشاعر الجاهلي المشهور، له المعلقة المعروفة، والتي مطلعها:

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل بسقط اللوى بين الدخول فحومل

ترجمته في الشعر والشعراء (١/٥٢)، شرح القصائد العشر للتبريزي ص١٠، تهذيب الأسماء واللغات (١/١٢٥).

(٦) الجأنب: القصير القميء، ينظر القاموس المحيط ص ٨٢ مادة "جأنب". والبيت في ديوان امرئ القيس، لكن فيه: "عقيلة أتراب" وليس "أخدان". انظر ديوانه مع شرحه لحسن السندوبي ص٤٨، وينظر: ما سبق من مراجع لهذا المعنى.

١٢- القلب، قال ابن الأعرابي: «العقل القلب، والقلب العقل»(١).

١٣- الدِّية، يقال: عَقَلْتُ القتيل أعْقِلُه عقلاً إذا أديت ديته(٢).

وقال الأصمعي(٣): «عقلت القتيل: أعطيت ديته، وعقلت عن فلان: إذا غرمت جِنايته»(٤).

والعاقلة: القوم تُقَسَّم عليهم الدية في أموالهم إذا كان قتيل خطأ. وسميت الدية عقلاً؛ لأن الإبل التي كانت تؤخذ في الديات كانت تجمع فتعقل بفناء ولي المقتول، فسمِّيت الدية عقلاً، وإن كانت دراهم أو دنانير أو غيرها، وقيل: بل سميت عقلاً؛ لأنها تمسك الدم عن أن يُسْفَك(٥).

---

(١) ينظر: تهذيب اللغة (١/٢٤١)، لسان العرب (١١/٤٥٨)، القاموس المحيط ص١٣٣٦، وتاج العروس (١٥/٥٠٦).

(٢) ينظر: تهذيب اللغة (١/٢٣٨)، المحيط في اللغة (١/١٧٣)، معجم مقاييس اللغة (٤/٧٠)، الصحاح (٥/١٧٦٩)، مختار الصحاح ص ٤٤٦، لسان العرب (١١/٤٦٠)، القاموس المحيط ص١٣٣٦، تاج العروس (١٥/٥٠٦).

(٣) هو أبوسعيد عبدالملك بن قريب بن عبدالملك بن أصمع البصري، إمام اللغة والحديث. من مصنفاته: غريب القرآن، وغريب الحديث، والاشتقاق، والأمثال.

توفي سنة ٢١٦هـ.

ترجمته في طبقات ابن سعد (٧/٢٩٩)، نزهة الألباء ص٩٠، وفيات الأعيان (٢/٣٤٤)، السير (١٠/١٧٥)، العبر (١/٢٩١)، طبقات النحويين واللغويين ص١٨٣.

(٤) ينظر: معجم مقاييس اللغة (٤/٧٠).

(٥) ينظر: تهذيب اللغة (١/٢٣٨)، معجم مقاييس اللغة ٤/٧١، شمس العلوم للحميري (٧/٤٦٤٣)، لسان العرب (١١/٤٦١)، وتاج العروس (١٥/٥٠٦).

١٤- الصدقة أو صدقة عام من الإبل، قال الخليل: «والعقال: صدقة عام من الإبل، ويجمع على عُقُل»[١].

وأهل اللغة يقولون: إن الصدقة كلها عِقال، يقال: استعمل فلان على عِقال بني فلان أي على صدقاتهم[٢].

قالوا: وسميت عِقالاً لأنها تعقل عن صاحبها الطلب بها، وتعقل عنه المأثم أيضاً[٣].

١٥- ثوب أحمر يجلل الهودج أو ضرب من وشي الثياب[٤].

وهذا يقال لما كان نقشه طولاً، فإن كان نقشه مستديراً فهو الرقم[٥].

المعنى الراجح للعقل:

لا شك أن معظم المعاني السابقة لها صلة كبيرة ومناسبة ظاهرة لكلمة العقل، كما سيأتي تفصيله — إن شاء الله — خلال الكلام عن المناسبة بين التعريفين اللغوي والاصطلاحي للعقل.

---

(١) العين (١/١٥٩).

(٢) ينظر: تهذيب اللغة ١/٢٣٩)، المحيط في اللغة لابن عبّاد (١/١٧٢)، معجم مقاييس اللغة (٤/٧١)، مختار الصحاح ص٤٤٧، لسان العرب (١/٤٦٤)، وتاج العروس (١٥/٥٠٨).

(٣) ينظر: معجم مقاييس اللغة (٤/٧١).

(٤) ينظر: تهذيب اللغة ١/٢٤٠، المحيط في اللغة (١/١٧٢)، شمس العلوم (٧/٤٦٤٣)، مختار الصحاح ص٤٤٦، القاموس المحيط ص١٣٣٦، وتاج العروس (١٥/٥٠٧).

(٥) ينظر: شمس العلوم (٧/٤٦٤٣)، القاموس المحيط ص١٣٣٦.

لكن يبدو لي – بعد تأمل هذه المعاني – أن أقربها لما نحن بصدده هي المعاني الثمانية الأول.

وجه ترجيح تلك المعاني:

وإنما قلت إن هذه المعاني الثمانية أقرب من غيرها من المعاني اللغوية الأخرى نظراً لقربها من معنى العقل الذي نحن بصدد بيان حقيقته اللغوية.

فالمعنى الأول: وهو الحجر والنهى، يمثل بعض أسماء العقل المشهورة عند أهل اللغة، والتي أطلقها القرآن الكريم بمعناه، كما في قوله تعالى: ﴿ هَلْ فِي ذَٰلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرٍ ﴾[1] وقوله سبحانه: ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهَىٰ ﴾[2].

والمعاني الثاني والثالث والرابع: وهي العلم والفهم والحفظ من إطلاق الوسيلة على المتوسل إليه، إذ العقل آلة العلم والفهم والحفظ.

والمعاني الخامس والسادس والسابع، وهي الحصن والمسك والحبس، هي من ثمرات العقل وفوائده، إذ العقل حصنٌ لصاحبه عن كل ما يستقبح ويضر، فهو يمسكه ويحبسه عن كل ما يشينه ويؤذيه.

وكذا المعنى الثامن: وهو التمييز والإدراك، فهو ثمرة أخرى من ثمرات العقل، إذ به يحصل إدراك الأمور والتمييز بينها، والله أعلم .

---

(١) سورة الفجر، الآية [٥].

(٢) سورة طه، في الآيتين [٥٤ و١٢٨].

المطلب الثاني

تعريف العقل اصطلاحاً

لقد كثر خلاف العلماء حول تحديد ماهية العقل وحقيقته، حتى قيل: إن فيه ألف قول[1].

ولا أستغرب – حسب ما اطلعت عليه من الحدود المختلفة للعقل – وصولها إلى حد الكثرة. ولهذه الكثرة أسباب، من أهمها:

أولاً: اختلاف العلوم والفنون التي يُنطلق منها في تحديد ماهية العقل، فكلٌ يحد العقل على حسب ما يليق بالفن الذي هو بصدده.

يقول الزركشي – رحمه الله –[2]: «وقد تكلم فيه أصناف الخلق من الفلاسفة والأطباء والمتكلمين والفقهاء، كل واحد ما يليق بصناعته، فأما الفلاسفة فشأنهم في الموجودات كلها ومعرفة حقيقتها، والعقل موجود، والأطباء شأنهم الخوض فيما يصلح الأبدان، والعقل سلطان البدن، والمتكلمون هم أهل النظر، والنظر أبداً يتقدم العقل، والفقهاء تكلموا فيه من

---

(١) حتى قال بعضهم:

سـل الناس إن كانوا لديك أفاضلاً عن العقل، وانظر هل جواب يحصَّلُ

ولا أشك في كثرة الحدود المحكية في معنى العقل، لكن وصولها إلى الألف فيه نوع مبالغة، وخاصة إن جعلنا الحدود المتشابهة في سلك واحد، والله أعلم.

– وانظر قواطع الأدلة (١/٢٧)، البحر المحيط (١/٨٤)، وكشف الأسرار للبخاري (٢/٣٩٤).

(٢) هو محمد بن بهادر بن عبدالله، بدر الدين الزركشي الشافعي، أبو عبدالله، الفقيه الأصولي المحدث.

من أشهر كتبه: البحر المحيط، وتشنيف المسامع وسلاسل الذهب في أصول الفقه.

توفي سنة ٧٩٤هـ.

ترجمته في الدرر الكامنة (٤/١٧)، شذرات الذهب (٦/٣٣٥)، الفتح المبين (٢/٢٠٩).

حيث إنه مناط التكليف»[(١)] أ. هـ.

ثانياً: إن كلمة "العقل" مشتركة بين معان عدة، وقد ركّز كثير من العلماء النظر في إحدى هذه المعاني، وذهل عن المعاني الأخرى، فحصل الاختلاف والتباين في الحدود نتيجة اختلاف المعنى المراد حدّه.

لذا يقول الغزالي – رحمه الله –[(٢)]: «اعلم أن الناس اختلفوا في حد العقل وحقيقته، وذهل الأكثرون عن كون هذا الاسم مطلقاً على معانٍ مختلفة، فصار ذلك سبب اختلافهم»[(٣)] أ. هـ.

ويقول ابن تيمية[(٤)]– حينما سئل عن: أيهما أفضل العلم أو العقل؟ فقال في

---

(١) البحر المحيط (١/٨٤).

(٢) هو محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي الشافعي، أبو حامد. كان فقيهاً أصولياً واعظاً.
من مؤلفاته: المستصفى والمنخول في أصول الفقه، والوسيط والبسيط والوجيز في الفقه، وإحياء علوم الدين، وتهافت الفلاسفة، ومعيار العلم، وغيرها.
توفي سنة ٥٠٥هـ.
ترجمته في وفيات الأعيان (٣/٣٥٣)، العبر في خبر من غبر (٢/٣٨٧)، طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي (٤/١٠١)، طبقات الشافعية للإسنوي (٢/٧٩)، طبقات ابن قاضي شهبة (١/٣٠٠).

(٣) إحياء علوم الدين (١/٨٥). وينظر أيضاً ما قاله في المستصفى (١/٢٣).

(٤) هو أبو العباس أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام بن تيمية الحراني الدمشقي الحنبلي، تقي الدين، الإمام المحقّق، الحافظ المجاهد، نادرة عصره وفريد دهره.
من كتبه: الإيمان، ودرء تعارض العقل والنقل، ومنهاج السنة، والعقيدة الواسطية، والتدمرية.
وله في الأصول: نقد مراتب الإجماع لابن حزم، رسالة في حقيقة الحكم الشرعي، القياس في الشرع، المسودة مع أبيه وجده، وغيرها كثير.
توفي سنة ٧٢٨هـ.
ترجمته في فوات الوفيات (١/٧٤)، الذي لابن رجب (٢/٣٨٧)، المقصد الأرشد (١/١٣٢)، تذكرة الحفاظ (٤/١٤٩٦)، الدرر الكامنة (١/١٥٤)، طبقات المفسرين للداودي (١/٤٥).

آخر جوابه: «والجواب في هذه المسألة، مسألة العلم والعقل لابد فيه من التفصيل؛ لأن كل واحد من الاسمين يحتمل معاني كثيرة، فلا يجوز إطلاق الجواب بلا تفصيل، ولهذا كثر النزاع فيها لمن لم يفصِّل، ومن فصَّل الجواب فقد أصاب، والله أعلم»[١].

ثالثاً: خفاء العقل وكونه غير محسوس ولا مشاهد مما أدى إلى صعوبة حده الحد الحقيقي الذي يوضح صورته ويجلي معناه، لذا يقول إمام الحرمين[٢]: «ليس الكلام فيه بالهيِّن»[٣].

رابعاً: التركيز عند الحد على أحد جوانب العقل أو أحد عوارضه أو بعض لوازمه أو ثمراته دون نصب التعريف في ماهيته وحقيقته.

* هذه أهم الأسباب – فيما يبدو لي – التي أدت إلى كثرة الاختلاف حول حد العقل عند العلماء.

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٩/٣٠٦).

(٢) هو أبوالمعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف بن عبدالله الجويني الشافعي، المشهور بإمام الحرمين.

من كتبه: نهاية المطلب في الفقه، والبرهان في أصول الفقه، والإرشاد والشامل في أصول الدين، وغياث الأمم في التياث الظلم، وغيرها.

توفي سنة ٤٧٨هـ.

ترجمته في المنتظم (٩/١٨)، طبقات الفقهاء الشافعية لابن الصلاح (٢/٧٩٩)، وفيات الأعيان (٢/٣٤١)، السير (١٨/٤٦٨)، العبر (٢/٢٣٩)، طبقات السبكي (٣/٢٤٩)، شذرات الذهب (٣/٣٥٨).

(٣) البرهان (١/٩٥).

أهم ما قيل في تعريف العقل اصطلاحاً:

وفيما يلي سوف أستعرض أهم الحدود التي وضعها العلماء للعقل، ليحصل تصور هذا المصطلح من جانب، ويظهر أيضاً ما سبق تقريره من كثرة الحدود له من جانب آخر، ومن بعد الشقة بينها من جانب ثالث.

وأشهر ما ذكر في حد العقل ما يلي:

التعريف الأول: «هو غريزة وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه، لم يطلع عليها العباد بعضهم من بعض، ولا اطلعوا عليها من أنفسهم برؤية ولا بحس ولا ذوق ولا طعم، وإنما عرّفهم الله سبحانه وتعالى إياه بالعقل منهم»(١). قاله الحارث المحاسبي(٢).

وقال في موضع آخر: «والذي هو عندنا: أنه غريزة، والمعرفة عنه تكون»(٣).

---

(١) شرف العقل وماهيته للحارث بن أسد المحاسبي ص ١٧. وقد نقل عنه هذا الحد بألفاظ متقاربة أكثر من تكلم عن ماهية العقل؛ لأن الحارث المحاسبي أول من صنف في العقل وتعرض لحده وبيان ماهيته فيما أعلم.

(٢) هو الحارث بن أسد المحاسبي، أبو عبدالله، له مصنفات كثيرة في الزهد وأصول الدين والرد على المعتزلة والرافضة.

من أشهر كتبه: مائية العقل، الرعاية لحقوق الله.

توفي سنة ٢٤٣هـ.

ترجمته في صفة الصفوة (٢/٣٦٧)، طبقات الشافعية للسبكي (٢/٢٧٥)، وفيات الأعيان (١/٣٤٨)، شذرات الذهب (٢/١٠٣).

(٣) شرف العقل وماهيته للحارث المحاسبي ص ٢٠ .

التعريف الثاني: «هو آلة خلقها الله لعباده، يميز بها بين الأشياء وأضدادها»[١]. روي عن الإمام الشافعي[٢] كما ذكر ذلك ابن السمعاني[٣][٤].

التعريف الثالث: «العقل غريزة». نقل هذا عن الإمام أحمد بن حنبل[٥] من

---

(١) البحر المحيط للزركشي (١/٨٤).

(٢) هو أبو عبدالله محمد بن إدريس بن العباس الشافعي القرشي، الإمام المشهور، صاحب المذهب المعروف.

من أشهر مصنفاته: الأم في الفقه والرسالة في أصول الفقه واختلاف الحديث.

توفي سنة ٢٠٤هـ.

ترجمته في صفة الصفوة (٢/٢٤٨)، تهذيب الأسماء واللغات (١/٤٤)، طبقات الشافعية للسبكي (١/١٩٢)، شذرات الذهب (٢/٩).

(٣) هو منصور بن محمد بن عبدالجبار التميمي الشافعي، المشهور بابن السمعاني، أبو المظفر، الفقيه الأصولي.

من كتبه: قواطع الأدلة في أصول الفقه، والبرهان في الخلاف.

توفي سنة ٤٨٩هـ.

ترجمته في طبقات الشافعية للسبكي (٥/٣٣٥)، شذرات الذهب (٣/٣٩٣).

(٤) قواطع الأدلة (١/٢٧). وينظر البحر المحيط (١/٨٤)، وشرح الكوكب المنير (١/٨٠).

(٥) هو أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن إدريس الشيباني المروزي البغدادي، أبوعبدالله، أحد الأئمة الأعلام، صاحب المذهب المشهور، إمام أهل السنة، ذو المناقب الكثيرة.

من كتبه: المسند، وكتاب الإيمان وكتاب الأشربة، وكتاب العلل، وغيرها.

توفي سنة ٢٤١هـ.

ترجمته في: الفهرست لابن النديم ص٢٨١، طبقات الحنابلة (١/٤)، سير أعلام النبلاء (١١/١٧٧).

رواية إبراهيم الحربي[١][٢].

قال أبو يعلى[٣]: «ومعنى قوله "غريزة" أنه خلقٌ لله تعالى ابتداءً وليس باكتساب للعبد خلافاً لما حكي عن بعض الفلاسفة[٤] أنه اكتساب»[٥].

التعريف الرابع: «وليس العقل باكتساب، وإنما هو فضل من الله». قاله

---

(١) هو إبراهيم بن إسحاق بن إبراهيم بن بشير، أبو إسحاق الحربي، كان إماماً في العلم عارفاً بالفقه حافظاً للحديث، رأساً في الزهد، من أصحاب الإمام أحمد الذين نقلوا عنه كثيراً من المسائل.
من كتبه: غريب الحديث، دلائل النبوة، المناسك.
توفي سنة ٢٨٥هـ.
ترجمته في تاريخ بغداد (٦/٢٧)، طبقات الحنابلة (١/٨٦)، صفة الصفوة (٢/٤٠٤)، المقصد الأرشد (١/٢١١)، المنهج الأحمد (١/٢٨٣).

(٢) ينظر العدة (١/٨٦)، التمهيد (١/٤٤)، المسودة ص ٥٥٦، ذم الهوى لابن الجوزي ص١٣، أصول الفقه لابن مفلح(١/٣٦)، طريق الهجرتين لابن القيم ص٢٠٨، البحر المحيط (١/٨٥)، المختصر في أصول الفقه لابن اللحام ص٣٧، شرح الكوكب المنير (١/٨٠).

(٣) هو محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد بن الفراء، القاضي الكبير، المشهور بأبي يعلى، كان عالم زمانه وفريد عصره، إماماً في الأصول والفروع.
من كتبه: العدة، ومختصر العدة، والكفاية، ومختصر الكفاية في أصول الفقه، والأحكام السلطانية وأحكام القرآن والروايتين والوجهين وغيرها.
توفي سنة ٤٥٨هـ.
ترجمته في طبقات الحنابلة (٢/١٩٣)، سير أعلام النبلاء (١٨/٨٩)، المقصد الأرشد (٢/٣٩٥)، المنهج الأحمد (٢/١٢٨).

(٤) سيأتي بيان المراد بالفلاسفة ص٢٣١ من هذا الكتاب.

(٥) العدة (١/٨٦).

أبومحمد البربهاري[(١)(٢)].

التعريف الخامس: «العقل ليس بجسم ولا صورة ولا جوهر وإنما هو نور فهو كالعلم». قاله أبو الحسن التميمي[(٣)(٤)].

التعريف السادس: العقل هو العلم. نقل هذا عن أبي الحسن الأشعري[(٥)(٦)].

---

(١) شرح السنة ص٤٣. وانظر العدة (١/ ٨٤ –٨٥)، التمهيد (١/ ٤٤)، المسودة ص ٥٥٦، أصول الفقه لابن مفلح(١/٣٦-٣٧)، شرح الكوكب المنير (١/ ٨٠).

(٢) هو أبومحمد الحسن بن علي بن خلف البربهاري، شيخ الحنابلة في زمانه، من مؤلفاته: شرح كتاب السنة.
توفي سنة ٣٢٩هـ.
ترجمته في طبقات الحنابلة (٢/ ١٨)، المنهج الأحمد (٢/ ٢٦)، شذرات الذهب (٢/ ٣١٩).

(٣) ينظر العدة (١/ ٨٤)، التمهيد (١/ ٤٤)، المسودة ص٥٥٦، أصول الفقه لابن مفلح (١/ ٣٧).

(٤) هو أبوالحسن عبدالعزيز بن الحارث بن أسد التميمي الحنبلي، صحب أباالقاسم الخرقي وأبابكر عبدالعزيز، وصنف في الأصول والفرائض.
توفي سنة ٣٧١هـ.
ترجمته في طبقات الحنابلة (٢/ ١٣٩)، المقصد الأرشد (٢/ ١٢٧)، المنهج الأحمد (٢/ ٧٩).

(٥) البحر المحيط (١/ ٨٥). وينظر بدون نسبه إلى الأشعري في قواطع الأدلة (١/ ٢٧)، كشف الأسرار للبخاري (٢/ ٣٩٤).

(٦) هو أبوالحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم الأشعري البصري، المتكلم النظار الشهير، تنسب إليه طائفة الأشعرية المعروفة، وقد رجع عن هذا الاعتقاد المنسوب إليه في آخر حياته إلى اعتقاد السلف كما في كتابه الإبانة.
من كتبه: اللمع، ومقالات الإسلاميين، والإبانة في أصول الديانة، وغيرها.
توفي سنة ٣٢٤هـ.
ترجمته في المنتظم ٦/ ٣٣٢، وفيات الأعيان (٢/ ٤٤٦)، السير ١٥/ ٨٥، العبر (٢/ ٣٢)، طبقات الشافعية للسبكي (٢/ ٢٤٥)، طبقات الشافعية للإسنوي (١/ ٤٧)، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (١/ ١١٤).

قال أبو إسحاق الاسفرائيني[١]: «وهـذا لا خلاف فيـه بين أصحابنـا، وهو قول المتكلمين من الإسلاميين، وبه قالت المعتزلة[٢]»[٣].

---

(١) هو أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الإسفرائيني، الأستاذ الفقيه الشافعي، المتكلم الأصولي.
من مؤلفاته: الجامع في أصول الدين، والرد على الملحدين، وتعليقة في أصول الفقه.
توفي سنة ٤١٨هـ، وقيل سنة ٤١٧هـ.
ترجمته في طبقات الفقهاء الشافعية لابن الصلاح (١/٣٠٢)، وفيات الأعيان (١/٨)، السير (١٧/٣٥٣)، الفتح المبين (١/٢٢٨)، معجم الأصوليين (١/٤٩).

(٢) المعتزلة: هـم أتـباع واصـل بـن عطاء الغزال، وافترقوا إلى فرق كثيرة، لكل فرقة آراء تميزت بها، ذكـر بعضهم أنهـم عشرون فـرقة، لكنهم اتفقـوا إجمـالاً على أصـول خمسة، وهي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
ويعنون بهذه الأصول غير ما يعني بها أهل السنة، فالتوحيد عندهم مثلاً هو إنكار صفات رب العالمين ـ سبحانه ـ والقول بخلق القرآن، وإنكار رؤية الله في الآخرة، وهكذا في جميع أصولهم.
وقيل في سبب تسميتهم بالمعتزلة كما سيأتي أن واصل بن عطاء كان يقول إن مرتكب الكبيرة في منزلة بين منزلتين، لا كافر ولا مؤمن، ولما سمع منه الحسن البصري هذا طرده من مجلسه بالمسجد، فاعتزل عند سارية من سواري المسجد، وانضم إليه عمرو بن عبيد، فلما اعتزلا قيل لهما ولمن تبعهما معتزلة.
وقيل: إنهم سموا بذلك لمخالفتهم جميع الأمة في مرتكب الكبيرة، وسيأتي مزيد بيان لمذهبهم وأصل نشأتهم خلال ذكرهم في البحث إن شاء الله.
ينظر: مقالات الإسلاميين ص١٥٥، الفرق بين الفرق ص٢٤، ١١٤، الملل والنحل للشهرستاني ص٢١، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي ص٢٣، تلبيس إبليس ص٨١، المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها لعواد بين عبدالله المعتق، الجهمية والمعتزلة لناصر العقل ص١٢٧ـ ١٨٦.

(٣) ينظر: البحر المحيط (١/٨٥).

ونقل الإيجي [١] عن الأشعري أن العقل هو العلم ببعض الضروريات[٢].

ونقل الكفوي [٣] عنه أيضاً أن العقل هو علم مخصوص [٤].

التعريف السابع: «هو ضرب من العلوم الضرورية، وهو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات». وقال به بعض العلماء، وحكي عن جمهور المتكلمين[٥].

---

(١) هو أبوالفضل عبدالرحمن بن أحمد بن عبدالغفار الإيجي الشافعي، عضد الدين، كان من أئمة الأصول والعربية والمنطق.

من كتبه: شرح مختصر ابن الحاجب في أصول الفقه، والمواقف في علم الكلام، وغيرها.

توفي سنة ٧٥٦هـ.

ترجمته في: الدرر الكامنة (٤٢٩/٢) شذرات الذهب (١٧٤/٦)، الفتح المبين (١٦٦/٢)، معجم الأصوليين لمحمد مظهر بقا (١٧٣/٢).

(٢) المواقف للإيجي ص١٤٦ .

(٣) هو أبوالبقاء أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي الحنفي القاضي، من أشهر كتبه: الكليات.

توفي سنة ١٠٩٤م.

ترجمته في الأعلام للزركلي (١٨٣/١)، معجم المؤلفين (٣١/٣).

(٤) الكليات للكفوي ص٦١٨ .

(٥) هذا ما حدّه به الباقلاني وأبو الطيب وسليم الرازي وابن الصبّاغ، ورجّحه أبو يعلى، وعزاه جمع إلى الجمهور. ينظر: التقريب والإرشاد للباقلاني (١٩٥/١)، العدة (٨٣/١)، الفقيه والمتفقه للبغدادي (٢٠/٢)، الحدود للباجي ص٣٢، شرح اللمع (١٥١/١)، البرهان (٩٥/١)، المستصفى (٢٣/١)، معيار العلم للغزالي ص٢٧٧، المنخول ص٤٤، التمهيد لأبي الخطاب (٤٥/١)، الواضح (٢٢/١)، المحصّل للرازي ص٢٥٠، درأ القول القبيح بالتحسين والتقبيح للطوفي (ل: ٦٦أ)، شرح مختصر الروضة للطوفي (١٧٢/١)، المسودة ص٥٥٦، طريق الهجرتين لابن القيم ص٢٠٨، أصول الفقه لابن مفلح (٣٥/١)، التوضيح على التنقيح (١٥٧/٢)، البحر المحيط (٨٦/١)، المختصر في أصول الفقه لابن اللحام ص٣٧، شرح الكوكب المنير (٨٢/١).

وقال الآمدي[(١)] - وحكاه عن الباقلاني[(٢)] - إن العقل هو: «العلوم الضرورية التي لا خلو لنفس الإنسان عنها بعد كمال آل الإدراك، وعدم أضدادها، ولا يشاركه فيها شيء من الحيوانات»[(٣)].

* وقال أبو الوليد الباجي[(٤)]: «العقل هو العلم الضروري الذي يقع ابتداءً،

---

(١) هو أبوالحسن علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي، سيف الدين، الإمام الفقيه الأصولي المتكلم.
من كتبه: أبكار الأفكار في علم الكلام، والإحكام في أصول الأحكام ومنتهى السول في أصول الفقه.
توفي سنة ٦٣١هـ.
ترجمته في طبقات الفقهاء الشافعية لابن الصلاح (٢/ ٨١٣)، وفيات الأعيان (٢/ ٤٥٥)، السير (٢٢/ ٣٦٤)، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٥/ ١٢٩)، شذرات الذهب (٥/ ١٤٤).

(٢) هو أبوبكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر الباقلاني، البصري البغدادي الأشعري، القاضي، المتكلم الأصولي.
قال ابن تيمية: "وهو أفضل المتكلمين المتسبين إلى الأشعري، ليس فيهم مثله، لا قبله ولا بعده".
من كتبه: التقريب والإرشاد في أصول الفقه.
ترجمته في السير (١٧/ ١٩٠)، العبر (٢/ ٢٠٧)، الديباج المذهب ص٦٧، ترتيب المدارك (٤/ ٥٨٥)، شذرات الذهب (٣/ ١٦٨)، الأعلام (٧/ ٤٦).

(٣) أبكار الأفكار (١/ ٧٧). وينظر أيضاً البحر المحيط (١/ ٨٧).

(٤) هو أبوالوليد سليمان بن خلف بن سعد التجيبي الباجي القرطبي المالكي، أحد أئمة الفقه والحديث والأصول.
من مؤلفاته: المنتقى شرح الموطأ، وإحكام الفصول في أحكام الأصول والإرشارات والحدود في أصول الفقه.
توفي سنة ٤٧٤هـ.
ترجمته في سير أعلام النبلاء (١٨/ ٥٣٥)، شذرات الذهب (٣/ ٣٤٤)، الفتح المبين (١/ ٢٥٢).

ويعم العقلاء»[١].

* وقال القاضي عبدالجبار المعتزلي[٢]: «هو عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة، متى حصلت في المكلّف صحّ منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف»[٣].

* وقال الجويني في البرهان: «فالقدر الذي يحتمل هذا المجموع ذكره أنه صفة إذا ثبتت تأتّى بها التوصل إلى العلوم النظرية ومقدماتها من الضروريات التي هي مستند النظريات»[٤].

التعريف الثامن: «هو العلم الذي يمتنع به عن فعل القبيح». قاله ابن

---

(١) الحدود ص٣١، وإحكام الفصول في أحكام الأصول ص١٧١.

(٢) هو أبوالحسن عبدالجبار بن أحمد بن عبدالجبار بن أحمد بن عبدالجبار الهمذاني الأسدآبادي، كان إمام المعتزلة في وقته، وهو شافعي المذهب في الفروع، وكانت المعتزلة تلقبه بقاضي القضاة.

من مصنفاته: العمد في أصول الفقه والعهد فيه كذلك، والمغني وشرح الأصول الخمسة في أصول الدين.

توفي سنة ٤١٥هـ.

ترجمته في تاريخ بغداد (١١/١١٣)، طبقات الفقهاء الشافعية لابن الصلاح (١/٥٢٣)، السير (١٧/٢٤٤)، طبقات الشافعية الكبرى لابن قاضي شهبة (١/١٨٧)، هدية العارفين (١/٤٩٨).

(٣) المغني لعبد الجبار (١١/٣٧٥). وينظر العقل عند المعتزلة لحسني زينة ص٣١.

(٤) البرهان (١/٩٦). ونقله عنه في المسودة ص٥٥٧.

فورك[(١)(٢)].

التعريف التاسع: «العقل جوهر[(٣)] بسيط[(٤)]». قاله أكثر الفلاسفة[(٥)].

---

(١) ينظر: التقريب والإرشاد (١/١٩٥)، العدة (١/٨٦)، التمهيد (١/٤٣)، الواضح (١/٢٢)، المسودة ص٥٥٧، درأ القول القبيح (ل ٦٦أ)، شرح مختصر الروضة للطوفي (١/١٧٢)، أصول الفقه لابن مفلح (١/٣٨)، المختصر في أصول الفقه لابن اللحام ص٣٧.

والذي في الحدود لابن فورك ص٨٩ـ ٨٠: "العقل هو البدائه من العلوم التي لا يشرك في علمها الغافلون البهائم، والمتوقظون النوماء"

(٢) هو أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني الشافعي، الفقيه الأصولي النحوي المتكلم. له كتاب في الحدود، وغيره من التصانيف النافعة.

توفي سنة ٤٠٦هـ.

ترجمته في سير أعلام النبلاء (١٧/٢١٤)، شذرات الذهب (٣/١٨١).

(٣) الجوهر: هو ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع. وهو مختصر في خمسة: هَيُولي، وصورة، وجسم، ونفس، وعقل.

قال الكفوي: "هو والذات والماهية والحقيقة كلها ألفاظ مترادفة.

والمشهورفيما بين الفلاسفة استعمال الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه، وبمعنى الذات والحقيقة، وبين المتكلمين هو بمعنى المتحيز بالذات".

ينظر: التعريفات للجرجاني ص١٠٨، الكليات ص٣٤٦، الحدود الأنيقة لزكريا الأنصاري ص٧١.

(٤) البسيط: هو مالا جزء له أصلاً، أو ما ليس له أجزاء متخالفة الماهية، سواء لم يكن له جزء أصلاً، أو كان له أجزاء متفقة الحقيقة.

وهو ينقسم إلى بسيط حقيقي، وهو مالا جزء له أصلاً، وعرفي وهو ما لا يكون مركباً من الأجسام المختلفة الطبائع، وإضافي، وهو ما تكون أجزاؤه أقل بالنسبة إلى الآخر.

ينظر: التعريفات للجرجاني ص٦٥، الكليات للكفوي ص٢٤١.

(٥) ينظر: التقريب والإرشاد (١/١٩٥)، التمهيد (١/٤٣)، الواضح (١/٢٢)، المسودة ص ٥٥٧، شرح مختصر الروضة (١/١٧٢)، أصول الفقه لابن مفلح (١/٣٨)، المختصر في أصول الفقه لابن اللحام ص٣٧.

وقال بعضهم: هو جوهر لطيف يفصل به بين حقائق المعلومات [١].

وقيل: هو جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة[٢].

وقيل: هو جوهر مضيء، خلقه الله — عز وجل — في الدماغ، وجعل نوره في القلب، يدرك به المعلومات بالوسائط، والمحسوسات بالمشاهدة[٣].

التعريف العاشر: «العقل نور، يضيء به طريقٌ، يُبتدأ به من حيث ينتهي إليه درك الحواس، فيتبدَّى[٤] المطلوب للقلب، فيدركه القلب بتأمله بتوفيق الله تعالى». ذكره أكثر الحنفية [٥].

وقال السرخسي[٦]: «العقل نور في الصدر، به يبصر القلب عند النظر في الحجج»[٧].

---

(١) ينظر التلخيص للجويني (١/١٠٩)، القواطع (١/٢٧)، المسودة ص٥٥٦، كشف الأسرار للبخاري (٢/٣٩٤)

(٢) الكليات للكفوي ص٦٧.

(٣) ينظر: المستطرف في كل فن مستظرف للإبشيهي (١/٢٧).

(٤) أي يظهر المطلوب للقلب. ينظر التلويح على التوضيح (٢/١٥٧)، ونسمات الأسحار ص١٨٣.

(٥) ينظر أصول البزدوي مع كشف الأسرار للبخاري (٢/٣٩٢)، المنار مع إفاضة الأنوار على أصول المنار للحصكفي ص١٩٨، كشف الأسرار للنسفي ٢/٣١، التوضيح على متن التنقيح (٢/١٥٧)، شرح نور الأنوار على المنار لملا جيون (٢/٣١)، نسمات الأسحار لابن عابدين (٢/١٥٧)، قمر الأقمار لنور الأنوار في شرح المنار لمحمد بن عبد الحليم اللكنوي (٢/٢١).

(٦) هو محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، شمس الأئمة، من أئمة الحنفية، فقيه أصولي.
من مؤلفاته: أصول السرخسي، والمبسوط في الفقه.
توفي سنة ٤٩٠هـ، وقيل غير ذلك.
ترجمته في الفوائد البهية ص١٥٨، الجواهر المضية ٢/٢٨، الأعلام (٦/٢٠٨)، الفتح المبين (١/٢٧٧)، أصول الفقه تاريخه ورجاله لشعبان محمد إسماعيل ص١٩٤.

(٧) أصول السرخسي (٢/٣٤٦).

التعريف الحادي عشر: «هو استعمال الطاعات والفضائل، وهو غير التمييز؛ لأنه استعمال ما ميز الإنسان فضله، فكل عاقل مميز وليس كل مميز عاقلاً». قاله ابن حزم[1][2].

التعريف الثاني عشر: أن العقل هو ما يعرف به حسن الحسن وقبح القبيح. حكاه الطوفي[3] عن المعتزلة[4].

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (١/ ٥٠).

(٢) هو أبومحمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، عالم الأندلس في عصره، كان فقيهاً حافظاً.

من مؤلفاته: الإحكام في أصول الأحكام، والمحلى والفصل في الملل والنحل.

توفي سنة ٤٥٦هـ.

ترجمته في سير أعلام النبلاء (١٨/ ١٨٤)، شذرات الذهب (٣/ ٢٩٩)، الأعلام للزركلي (٥/ ٥٩)، الفتح المبين (١/ ٢٥٥)، أصول الفقه تاريخه ورجاله ص١٧٥، أعلام أصول الفقه الإسلامي ومصنفاتهم لمحمد مظهر بقا (٣/ ٢١٧).

(٣) هو سليمان بن عبدالقوي بن عبدالكريم بن سعيد الطوفي، نجم الدين الحنبلي، الفقيه الأصولي.

من كتبه: مختصر روضة الناظر وشرحها، ومعراج الوصول إلى علم الأصول في أصول الفقه، وبغية السائل في أمهات المسائل في أصول الدين، ودرءُ القول القبيح بالتحسين والتقبيح.

توفي سنة ٧١٦هـ.

ترجمته في الذيل على الطبقات (١/ ٤٢٥)، المقصد الأرشد (١/ ٤٢٥)، الدرر الكامنة (٢/ ٢٤٩)، شذرات الذهب (٦/ ٣٩)، الأعلام (٣/ ١٨٩)، معجم الأصوليين (٢/ ١٢٧).

(٤) درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح (ل ٦٦ أ). ونحوه في الفقيه والمتفقه للبغدادي (٢/ ٢٠) والكليات للكفوي ص٦١٧ – ٦١٨.

ونَقل عن الجبائي(١) أن العقل هو الداعي إلى الحسن الصارف عن القبيح(٢).

قال الطوفي: «وهو بناء على أصله الذي نحن بصدد إبطاله»(٣).

قلت: يقصد به التحسين والتقبيح العقلي الذي ألّف في إبطاله كتابه هذا.

هذه أشهر تعريفات العقل، وهي غيض من فيض(٤)، وبها يلحظ الاختلاف والتباين في التعبير، فبعض العلماء يجعل العقل هو الغريزة، وآخرون يعبرون عنه بالنور، وبعضهم يجعله مرادفاً للعلم، وآخرون يخصونه ببعض العلوم كالضروري أو النظري.

فهل هذا الاختلاف اختلاف تضاد أو أنه اختلافٌ في الزاوية المنظور إليها لهذا المحدود؟

ثم هل يمكن الجمع بين هذه الحدود، وخاصة بعد اطراح الضعيف منها كحده بالجوهر ونحوه كما عند غلاة الفلاسفة؟

---

(١) هو أبوعلي محمد بن عبدالوهاب بن سلام البصري الجبائي، المتكلم، الفيلسوف، شيخ المعتزلة في وقته.
من أشهر مصنفاته: تفسير القرآن، ومتشابه القرآن.
توفي سنة ٣٠٣هـ.
ترجمته في الفهرست ص٢١٣، الفرق بين الفرق ١٨٤، المنتظم ٦/ ٢٦١، وفيات الأعيان (٢/ ٣٥٥)، شذرات الذهب (٢/ ٢٨٩).

(٢) درأ القول القبيح (ل ٦٦ أ).

(٣) المرجع السابق.

(٤) يرجع للمزيد من الحدود للعقل إلى جانب ما سبق من مراجع ما يلي: أدب الدنيا والدين للماوردي ص ٢٤ -٢٥، قواطع الأدلة (١/ ٣٤٥)، المحصّل للرازي ص٢٥٠، درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (١/ ٨٩)، الرد على المنطقيين ص١٩٦، طريق الهجرتين وباب السعادتين ص٢٠٨، الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة للأنصاري ص٦٧ .

للإجابة عن ذلك، سأعرض فيما يلي وجهة النظر التي حاولت الجمع بين هذه الحدود؛ بناءً على أن لفظة "العقل" لفظة مشتركة بين معانٍ عدة، وقد أدّى الاقتصار على معنى منها دون سائر المعاني إلى وجود قدر كبير من الاختلاف بين الحدود [(١)].

وليكن ذلك بعرض تصور ثلاثةٍ من العلماء الذين أجادوا في صناعة هذا الحد بعد إنعام النظر في تصوره.

أولاً: تصور الغزالي – رحمه الله – للعقل:

يرى الغزالي أن اسم العقل مشترك يطلق على معانٍ عدة[(٢)]، ومن الخطأ - حسب تعبيره - أن يحد بحدٍ واحدٍ؛ لأن المشترك لا يكون له حد جامع[(٣)]؛ لذا يقول رحمه الله: «وكذلك إذا قيل ما حد العقل؟ فلا تطمع أن تحده بحدٍ واحدٍ، فإنه هوس[(٤)]؛ لأن اسم العقل مشترك يطلق على عدة معانٍ»[(٥)]أ. هـ.

---

(١) ينظر ما سبق في أول هذا المبحث من السبب الثاني ضمن أسباب اختلاف العلماء في حد العقل.

(٢) يلحظ أن الغزالي في كتابه المنخول ص٤٥ حدَّ العقل بأنه "صفة يتهيأ المتصف بها درك العلوم والنظر في المعقولات". وهو بخلاف ما سطره في كتبه الأخرى التي فصل الكلام فيها عن حد العقل على النحو الذي سأذكره – إن شاء الله –، ومن المعروف أن كتاب "المنخول" مرحلة متقدمة زماناً من مراحل التصنيف عند الغزالي.

(٣) معيار العلم في المنطق للغزالي ص٢٧٦.

(٤) معنى الهوس: ـ بالتحريك ـ طرفٌ من الجنون.

ينظر: القاموس المحيط ص٧٥١، الكليات للكفوي ص٩٦٣.

(٥) المستصفى (١/٢٣).

ولإيضاح وجهة نظر الغزالي - رحمه الله - سوف أستعرض ثلاثة من كتبه التي اعتنى فيها بحد العقل.

* فأبدأ بكتابه الأصولي "المستصفى" حيث ذكر فيه خمسة من المعاني التي يصح إطلاق كل منها على العقل، وهي:

١- بعض العلوم الضرورية .

٢- الغريزة .

٣- العلوم المستفادة من التجارب .

٤- الهدوء والوقار والهيئة التي يتصف بها شخص ما .

٥- الجمع بين العمل والعلم.

ثم عقّب الغزالي على ذلك بقوله: «فإذا اختلفت الاصطلاحات فيجب بالضرورة أن تختلف الحدود ... الخ»[١].

* أما الكتاب الثاني للغزالي، فهو "إحياء علوم الدين "، وقد ذكر فيه أربعة معانٍ تطلق على العقل بالاشتراك، وهي:

١- الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهائم .

وهو ما سماه في المستصفى بالغريزة.

٢- العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات.

وهو ما سماه في المستصفى ببعض العلوم الضرورية.

٣- علوم مستفادة من التجارب، وهو عين المعنى الثالث في المستصفى.

---

(١) المرجع السابق (١/ ٢٣).

٤- أن تنتهي قوة تلك الغريزة إلى أن يعرف عواقب الأمور ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة، فإذا حصلت هذه القوة سمي صاحبها عاقلاً، من حيث إن إقدامه وإحجامه بحسب ما يقتضيه النظر في العواقب لا بحكم الشهوة العاجلة[١].

وهذا المعنى يبدو - في الوهلة الأولى - أنه جديد، لكن عند التأمل يظهر لي أنه يدخل ضمناً في المعنى الخامس الذي أورده في المستصفى، والأمر فيه احتمال، والله اعلم.

* أما الكتاب الثالث فهو "معيار العلم"، وتكلم فيه عن إطلاقات العقل لدى الجماهير ثم لدى الفلاسفة[٢]، وذكر أن الجماهير يطلقونه على ثلاثة معان:

١- صحة الفطرة الأولى في الناس.

وحَدَّه على هذا المعنى بأنه: «قوة بها يوجد التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة».

وهو بعينه معنى الغريزة الذي ذكره في كتبه الأخرى فيما يظهر لي.

---

(١) إحياء علوم الدين (١/٨٥-٨٦).

وقد ذكر الغزالي أن اسم العقل عند الفلاسفة يطلق بالاشتراك على ثمانية معان مختلفة، وهي: العقل الذي يريده المتكلمون، والعقل العملي، والعقل بالملكة، والعقل المستفاد، والعقل النظري، والعقل الهيولاني، والعقل بالفعل، والعقل الفعّال، ثم فصّل الكلام في كل منها، وذلك في كتابه معيار العلم في المنطق ص٢٧٦-٢٧٧. وينظر أيضاً لذلك: التوضيح على متن التنقيح (٢/١٥٧)، والتلويح على التوضيح (٢/١٥٨)، والتعريفات للجرجاني ص١٩٧-١٩٨، والكليات للكفوي ص٦١٩.

(٢) معيار العلم ص٢٧٦.

٢- ما يكتسبه الإنسان من التجارب.

وحَدَّه على هذا المعنى بأنه: «معان مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تستنبط بها المصالح والأغراض».

وهذا هو نفس المعنى الثالث في كتابيه السابقين.

٣- معنى آخر يرجع إلى وقار الإنسان وهيأته.

وحَدَّه بأنه: «هيأة محمودة للإنسان في حركاته وسكناته وهيئاته وكلامه واختياره».

وهذا هو المعنى الرابع الذي ذكره في كتابه المستصفى.

قلت: وحاصل ما ذكره الغزالي في كتبه الثلاثة مجتمعة إطلاق اسم العقل على خمسة معان، هي التي أوردها كاملة في المستصفى، وقد يضاف إليها — احتمالاً — المعنى الرابع الذي ذكره في الإحياء، وهو معرفة عواقب الأمور وقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة.

وكلٌّ من هذه المعاني يطلق عليه اسم العقل عند الغزالي، ولا يصح أن يفرد أحدهما به؛ لأن الاسم المشترك لا ينفرد به أحد معانيه.

ثانياً: تصور شهاب الدين أبي المحاسن عبد الحليم بن تيمية للعقل:

يرى شهاب الدين ابن تيمية[1] أن العقل لا يمكن إحاطته برسمٍ واحد؛ لأنه

---

(١) هو أبوالمحاسن وأبوأحمد عبدالحليم بن عبدالسلام بن عبدالله بن تيمية، شهاب الدين الحراني الدمشقي الحنبلي.

من مؤلفاته: المسوّدة مع والده مجد الدين وولده تقي الدين ابن تيمية.

توفي سنة ٦٨٢هـ.

ترجمته في الذيل على طبقات الحنابلة (٢/ ٣١٠)، شذرات الذهب (٥/ ٣٧٦)، الفتح المبين (٢/ ٨٣)، معجم الأصوليين (٢/ ١٦٦).

يطلق على أربعة معانٍ، وهي:

١- الضروري، قال: «وهو الذي عنى به الجمهور من أصحابنا وغيرهم: أنه بعض العلوم الضرورية».

٢- الغريزة. وذكر أن هذا هو معنى رسم المحاسبي والإمام أحمد للعقل.

٣- ما به ينظر صاحبه في العواقب، وبه تقمع الشهوات الداعية إلى اللذات العاجلة المتعقبة للندامة. قال: «وهذا هو النهاية في العقل».

٤- شيء يستفاد من التجارب[١].

* وعند التأمل فيما ذكره شهاب الدين يلحظ أنه لم يخرج عما ذكره الغزالي في الإحياء وأنه لا فرق بين الطرحين إلا من حيث اختلاف العبارات.

ثالثاً: تصور شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية للعقل:

يرى ابن تيمية أن العقل في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وكلام الصحابة والتابعين وسائر أئمة المسلمين هو أمر يقوم بالعاقل سواءً سمي عرضاً أو صفة، ليس هو عيناً قائمة بنفسها سواءً سمي جوهراً أو جسماً أو غير ذلك[٢].

وما أطلقه المتفلسفة من أنه جوهر قائم بنفسه ليس هو معنى العقل في لغة المسلمين، والنبي ﷺ خاطب المسلمين بلغة العرب لا بلغة اليونان[٣].

---

(١) المسودة ص٥٥٨-٥٥٩.

(٢) مجموع الفتاوى (٩/٢٧١). وينظر أيضاً: (٩/٢٨٦-٢٨٧، ٣٠٣)، (٧/٢٤)، (١٦/٣٣٨)، والرد على المنطقيين ص١٩٦.

(٣) مجموع الفتاوى (١٦/٣٣٨). وينظر أيضاً (٩/٢٧١)، والرد على المنطقيين ص١٩٦.

وعلى هذا دل القرآن في قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[١] وقوله سبحانه: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾[٢]، وقوله جل وعلا: ﴿قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[٣]، ونحو ذلك مما يدل على أن العقل مصدر عقل يعقل عقلاً...»[٤].

واسم العقل عند ابن تيمية له ثلاثة معان عند الإطلاق، فلا يجوز أن يفرد بواحد منها بلا تفصيل، لذا يقول: «ولهذا كثر النزاع فيها لمن لم يفصِّل، ومن فصَّل الجواب فقد أصاب»[٥].

وهذه المعاني الثلاثة ذكرها مجموعة في مواطن من كلامه[٦]، واقتصر على بعضها في مواطن أخرى[٧]، وهي كما يلي:

١ - نفس الغريزة التي في الإنسان التي بها يعلم.

قال: «وهذه الغريزة ثابتة عند جمهور العقلاء كما أن في العين قوة بها

---

(١) جزء من آية في سور عدة، منها: آية رقم [٧٣] ورقم [٢٤٢] من سورة البقرة، وآية رقم [١٥١] من سورة آل عمران، وآية رقم [٢] من سورة يوسف، وآية رقم [٦١] من سورة النور، وآية رقم [٣] من سورة الزخرف، وآية رقم [١٧] من سورة الحديد.

(٢) سورة الحج، آية رقم [٤٦].

(٣) سورة الحديد، آية رقم [١٧].

(٤) مجموع الفتاوى (٩/٢٨٦).

(٥) المرجع السابق (٩/٣٠٥).

(٦) مجموع الفتاوى (٧/٢٨٦-٢٨٧، ٥٣٩، ٣٠٥).

(٧) مجموع الفتاوى (٣/٣٣٩)، (٧/٢٤)، (٩/٣٠٤)، (١٦/٣٣٦، ٣٣٨)، الرد على المنطقيين ص١٩٦.

يبصر، وفي اللسان قوة بها يذوق، وفي الجلد قوة بها يلمس عند جمهور العقلاء»[١].

٢- أنواع من العلم، وهي العلوم الضرورية التي لا يخلو منها عاقل، فإن العقل مستلزم لعلوم ضرورية يقينية، وأعظمها في الفطرة الإقرار بالخالق [٢].

٣- العمل بموجب العلم:

قال: «فلا يسمى عاقلاً إلا من عرف الخير فطلبه والشر فتركه، ولهذا قال أصحاب النار: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾[٣]، وقال عن المنافقين: ﴿تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْقِلُونَ﴾[٤]، ومن فعل ما يعلم أنه يضره فمثل هذا ما له عقل»[٥].

وقال: «والذي يعقل الشيء: هو الذي يقيده ويضبطه ويعيه ويثبته في قلبه، فيكون وقت الحاجة إليه غنياً فيطابق عمله قوله، وباطنه ظاهره، وذلك هو الذي أوتي الحكمة»[٦].

وقال: «وإذا كان كذلك فالعقل لا يسمى به مجرد العلم الذي لم يعمل به صاحبه ولا العمل بلا علم، بل إنما يسمى به العلم الذي يعمل به، والعمل بالعلم»[٧].

---

(١) مجموع الفتاوى (٩/٢٨٧).
(٢) مجموع الفتاوى (١٦/٣٣٦).
(٣) سورة تبارك، آية رقم [١٠].
(٤) سورة الحشر، آية رقم [١٤].
(٥) مجموع الفتاوى (٧/٢٤).
(٦) مجموع الفتاوى (٩/٣٠٩).
(٧) مجموع الفتاوى (٩/٢٨٦).

وهذه المعاني التي ذكرها شيخ الإسلام يلحظ أنها لم تخرج عن المعاني الخمسة التي أشار إليها الغزالي في المستصفى كما سبق.

الترجيح:

وبعد هذا السرد لأشهر ما قيل في حد العقل يمكننا أن نتصور هذا المحدود بجميع معانيه وإطلاقاته الواردة، وحينئذ يكون من المناسب أن نستخدم من هذه الإطلاقات ما يلائم ما نحن بصدد الحديث عنه، وهو ما يتعلق بالتحسين والتقبيح العقلي، فما المراد بالعقل في هذا المصطلح؟ أهو تلك المعاني مجتمعة أم بعضها أم واحد منها؟

والذي يظهر لي بعد التأمل في تلك المعاني أن المراد بالعقل فيما نحن بصدده ثلاثة معانٍ، وهي:

١ - الغريزة التي خلقها الله في الإنسان، والتي بها يعلم ويعقل، والتي هي مناط التكليف، وبها يمتاز بنو الإنسان عن سائر الحيوان.

٢ - العلوم الضرورية التي لا يمكن أن يخلو منها عاقل، كالعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد وأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين مختلفين في وقت واحد، ونحو ذلك.

٣ - العلوم المستفادة من التجارب.

سبب الترجيح: وإنما رجحت هذه المعاني لسببين:

أولهما: أن هذه المعاني الثلاثة السابقة تصلح أن تكون بياناً للمراد بالعقل الذي نحن بصدد الكلام عنه، إذ الغريزة التي يولد الإنسان بها هي المعنى الحقيقي للعقل، وهذا المعنى يستلزم بلا شك علوماً ضرورية لابدَّ منها، فهي من مستلزمات تلك الغريزة التي لا يتصور انفصالها عنها، كما عبّر عن ذلك

الرازي[1] بقوله: «وعند هذا ظهر أن العقل غريزة يلزمها هذه العلوم البديهية عند سلامة الحواس»[2].

هذا إلى جانب تلك المعاني المجتمعة في الذهن بناءً على مكتسبات وتجارب تكون مقدمات تستنبط بها المصالح والأغراض[3]، وهذه المكتسبات تزيد شيئاً فشيئاً مع ازدياد التجارب واكتساب العلوم، وهي ما يمكن أن نسميها بالعلوم النظرية.

أما ما سوى ذلك من المعاني، وهي العمل بالعلم أو الهدوء والوقار الذي يتصف به شخص ما، أو معرفة العواقب وقمع الشهوة العاجلة، وإن كانت صالحة للدخول في مسمى العقل، وصاحبها يسمى عاقلاً إلا إنها غير مرادة - فيما يظهر - باسم العقل فيما نحن بصدده، واللفظة المشتركة قد يخرج بعض أفرادها أو أكثر بحسب القرائن والأحوال كما هو معلوم، والله أعلم بالصواب.

ثانيهما: وجود مناسبة بين هذه المعاني الثلاثة وبين المعاني اللغوية السابق

---

(١) هو أبوعبدالله محمد بن عمر بن الحسين، فخر الدين الرازي الشافعي، المعروف بابن الخطيب.

من مؤلفاته: تفسير الرازي، المحصول والمعالم في أصول الفقه، والمطالب العالية ونهاية العقول في أصول الدين.

توفي سنة ٦٠٦هـ.

ترجمته في وفيات الأعيان (٣/٣٨١)، سير أعلام النبلاء (٢١/٥٠٠)، طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي (٥/٣٣)، طبقات الشافعية للإسنوي (٢/١٢٣)، طبقات المفسرين للداودي (٢/٢١٣)، الشذرات (٥/٢١).

(٢) المحصل للرازي ص٢٥١. وانظر أيضاً المواقف للإيجي ص١٤٦، والكليات للكفوي ص٦١٨.

(٣) معيار العلم للغزالي ص٢٧٦.

ذكرها لمادة "عقل" وبيان ذلك فيما يلي :

المناسبة بين التعريفين اللغوي والاصطلاحي:

إن مناسبة التعريف الاصطلاحي لمعنى العقل في اللغة ظاهرة بأدنى تأمل، إذ إن أصل مادة "عقل" يدور – كما سبق – حول معنى المنع والحبس، والعقل بإطلاقاته المختارة المناسبة للمعنى المراد حده فيما نحن بصدده تناسب هذا المعنى مناسبة كبيرة.

فالمعنى الاصطلاحي الأول، وهو الغريزة يناسب غاية التناسب الأصل الذي تدور حوله مادة "عقل" ؛ لأن هذه الغريزة الفطرية تمنع صاحبها من التورط فيما يهلكه وتحبسه عما يشينه.

يقول الأزهري[(١)] : «وسمي عقل الإنسان – وهو تمييزه الذي به فارق جميع الحيوان – عقلاً ؛ لأنه يعقله أي يمنعه من التورط في الهلكة، كما يعقل العقال البعير عن ركوب رأسه»[(٢)].

ويقول ابن منظور[(٣)] : «وسمي العقل عقلاً ؛ لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك، أي يحبسه»[(٤)].

---

(١) هو أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهر بن طلحة الأزهري الهروي، اللغوي الشافعي، وكان رأساً في اللغة والفقه.
من مؤلفاته : تهذيب اللغة وعلل القراءات وتفسير ألفاظ المزني.
توفي سنة ٣٧٠هـ.
ترجمته في نزهة الألباء ص٢٣٧، سير أعلام النبلاء (١٦/٣١٥)، شذرات الذهب (٣/٧٢).

(٢) تهذيب اللغة (١/٢٤٠) .

(٣) تقدمت الترجمة له.

(٤) لسان العرب (١١/٤٥٨-٤٥٩) .

وكذا الحال بالنسبة للإطلاقات الاصطلاحية الأخرى، والتي هي ناتجة - كما سبق - عن معنى الغريزة، إذ هو المعنى الحقيقي للعقل على ما تقدم.

فإطلاق العقل على العلوم الضرورية التي لا يخلو عنها عاقل، وكذا العلوم النظرية التي هي وليدة التجارب والاكتسابات مناسب لهذا المعنى أيضاً؛ لأن هذه العلوم تمنع صاحبها أيضاً من أن يرتكب ما يؤذيه ويعود عليه بالضرر، فمعنى المنع فيها ظاهر أيضاً.

هذا من ناحية المناسبة بين المعنى الاصطلاحي المختار للعقل والمعنى الأصلي الذي تدور حوله مادة "عقل" في اللغة، أما المعاني اللغوية الأخرى — والتي سبق بيان أنها تعود لهذا المعنى الأصلي — فأكثرها مناسب لهذا المصطلح كذلك.

وسوف أستعرض فيما يلي أبرز ماله مناسبة ظاهرة من تلك المعاني اللغوية لأقارنها بالمعنى الاصطلاحي للعقل بإطلاقاته الثلاثة، مع لحظ أن مالم أذكره من المعاني اللغوية فيكفي في صلته مع تلك الإطلاقات رجوع الجميع إلى معنى المنع والحبس؛ لأنه أصل مشترك بين سائر المعاني كما سبق.

فأولاً: معنى الحجر والنُّهى الذي يضاد الحمق.

ومناسبة الإطلاقات الاصطلاحية الثلاثة لهذا المعنى جلية، فإطلاق العقل بمعنى الغريزة متناسب مع هذا المعنى، فإن لهذه الغريزة أثراً عميقاً في تهذيب السلوك وتقويم الأخلاق، فلا يتعامل من وهبه الله إياها واستعملها الاستعمال الأمثل بحمق ورعونة، بل يتعامل مع الأشياء حوله بإدراك واعٍ وحكمة متزنة[1].

---

(١) ينظر: العقل عند الأصوليين للشيخ علي الضويحي، بحث منشور في مجلة جامعة أم القرى المجلد (١٢)، العدد (٢٠) ص٥٢٨.

وكذا الكلام حول سائر الإطلاقات الأخرى، التي هي نتاج تلك الغريزة، فمن كان حاصلاً على العلوم الضرورية مكتسباً للعلوم النظرية، فهو - بلاشك - أبعد ما يكون عن ارتكاب الحماقات والوقوع فيها.

وثانياً: معنى العلم.

وكذا معنى الفهم ثالثاً والحفظ رابعاً، كلها مناسبة الإطلاقات الاصطلاحية لها ظاهرة، فإطلاق العقل بمعنى الغريزة الفطرية مناسب لهذه المعاني؛ لأن هذه الغريزة بها يُعلم ويُفهم ويُحفظ، فهي آلة العلم والحفظ والفهم، ولا يمكن أن يحصل شيئاً من ذلك بدونها.

وإطلاق العقل بمعنى الضروري من العلوم التي لا يخلو منها عاقل مما يوسّع دائرة العلم والحفظ والفهم، وكذا علوم التجارب لها نصيب كبير في صقل العقل وزيادة الحفظ وتنمية الفهم وتكثير المعارف.

خامساً: معنى الملجأ والحِصْن، فالعقل بمعنى الغريزة مناسبٌ جداً لهذا المعنى؛ لأن هذه الغريزة ملجأٌ وحصنٌ لصاحبه يصونه من كل ما يشينه من أعمال(١)، ويحميه من كل ما يؤذيه من أقوال أو أفعال.

وكذا إطلاق العقل بمعنى العلوم الضرورية، والنظرية الكسبية، فهذه العلوم تعد ملجأً وحصناً للمرء يقيه من الوقوع في الأخطاء والجهالات، ويحميه من سيئ التصرفات، وهذا دأب العلم دوماً.

سادساً: معنى المسك، فإن الغريزة التي وهبها الله للإنسان تمسك صاحبها

---

(١) ينظر بحث "العقل عند الأصوليين" في مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها المجلد (١٢)، العدد (٢٠) ص٥٢٨ .

حتى لا يندفع إلى ما لاينبغي لـه، ولا يسترسـل فيما لا يليق به[١]، وكذا حال العلوم الضرورية والنظرية التي هي من إطلاقات العقل التي اصطلح عليها.

سـابعاً: الحبس، فالغريزة الفطرية تحبس صاحبها على معالي الأمور وتمنعه من سفاسفها، وكـذا إطلاقه بمعنى الضروري من العلوم، وعلوم التجارب، فتلك العلوم تسهم في ذلك المعنى أيضاً مساهمة فاعلة.

ثامناً: التمييز والإدراك، وهـذا المعنى لا شك أنه من ثمرات العقل الغريزي وفوائـده، إذ بالغريـزة يحصـل التميـيز والإدراك للأمـور، وكـذا الإطلاقـات الأخرى، وهي الضروري من العلوم وعلوم التجارب، فهي مما يعين على دقة التمييز وقوة الإدراك.

تاسعاً: الجمع، فالغريزة التي هي إحدى إطلاقات العقل تدعو صاحبها المتصف بها (وهو العاقل) إلى جمع كل التصورات المطلوبة للحكم على الأشياء وتحليلها، ومن ثم اتخاذ القرار المناسب لها، لذا كان العاقل هو الجامع لأمره ورأيه[٢].

وكذا إطلاقات العقل الأخرى من الضروري والنظري من العلوم تسهم في جمع ما يحتاج إليه من تصورات واستجماع الآراء والمعلومات من أجل الوصول إلى حكم صحيح وقرار صائب، وكلّما زاد المرء علماً كلّما كانت

---

(١) بحث "العقل عن الأصوليين" للضويحي في مجلة جامعة أم القرى، المجلد (١٢)، العدد(٢٠) ص٥٢٨.

(٢) ينظر لسان العرب (١١/٤٥٨)، وتاج العروس (١٥/٥٠٥).

وسائل الوصول إلى القرار الصائب من جمع للمعلومات والتصورات ونحوها لديه أكثر وأعمق.

عاشراً: التثبت في الأمور، وهذا شأن كل من اتصف بهذه الغريزة الفطرية والمنحة الربانية ؛ لأنها تقوده إلى التثبت في أموره والتروي في شؤونه. وكذا الحال في إطلاقات العقل الأخرى، وهي الضروري من العلوم، وعلوم التجارب، فهي مما يعين على التثبت في الأمور ووزن الأشياء وزناً دقيقاً بلا استعجال أو تسرع .

حادي عشر: السيِّد في قومه، والكريمة من النساء، وهذا كذلك شأن من اتصف بهذه الغريزة (العقل) على درجة الكمال، واتصف بما تستلزمه من علوم ضرورية، واستزاد من علوم التجارب، مما يؤهله أن يكون سيداً في قومه لرجاحة عقله، ويمكّن المرأة من أن تكون متميزة على سائر أترابها.

ثاني عشر: القلب، وتناسب إطلاقات العقل الاصطلاحية لهذا المعنى ظاهر أيضاً، فهذه الغريزة (العقل) مكانها القلب عند جمع من أهل العلم، وكذا ما تستلزمه من علوم ضرورية أو تحويه من علوم نظرية واكتسابات علمية.

يقول القرطبي – رحمه الله [1]– خلال تفسيره لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴾[2]- : «(لمن كان له قلب):

---

(١) هو أبوعبدالله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي الأنصاري الخزرجي المالكي، كان فقيهاً محدثاً مفسراً.
من كتبه: الجامع لأحكام القرآن، شرح أسماء الله الحسنى، التذكرة بأمور الآخرة.
ترجمته في طبقات المفسرين للداودي (٢/ ٦٥)، شذرات الذهب (٥/ ٣٣٥).

(٢) سورة ق، آية رقم [٣٧].

أي عقل يتدبر به، فكنى بالقلب عن العقل ؛ لأنه موضعه[١]»[٢].

قلت: وهو من إطلاق المحل على الحال فيه[٣].

ومن ذلك يظهر بجلاء عمق المناسبة بين المعنى الاصطلاحي للعقل على ما ترجح من تلك الإطلاقات وسائر المعاني اللغوية له .

---

(١) موضع العقل في الجسم الإنساني فيه خلاف بين أهل العلم على ثلاثة أقوال :

أولها: إن محله القلب، وهو قول الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة.

والثاني: إن محله الرأس، وهو منسوب إلى أبي حنيفة، وهو المشهور عن الإمام أحمد.

والثالث: إن محله القلب، وله اتصال بالدماغ، ونسب هذا القول إلى أبي الحسن التميمي من الحنابلة وغيره.

وينظر لذلك وأدلة كلٍ: العدة (١/٨٩)، إحكام الفصول للباجي (١/١٧١)، أصول البزدوي مع كشف الأسرار (٢/٧٣١)، أصول السرخسي (١/٣٤٦)، التمهيد لأبي الخطاب (١/٤٨)، الواضح لابن عقيل (١/٢٧)، المسودة ص٥٥٩، مجموع فتاوى ابن تيمية (٩/٣٠٣)، مفتاح دار السعادة لابن القيم (١/١٩٤)، أصول الفقه لابن مفلح (١/٤٠)، البحر المحيط (١/٨٩)، شرح الكوكب المنير (١/٨٣).

(٢) الجامع لأحكام القرآن (١٧/١٧). وينظر في معناه: "الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز" لعز الدين بن عبدالسلام ص٦١، والفوائد المشوق لابن القيم ص٤٢.

(٣) ينظر لهذا الإطلاق:

الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز للعز ابن عبد السلام ص٦١، شرح مختصر الروضة للطوفي (١/٥٠٩)، الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان لابن القيم ص٤٢، الإبهاج لابن السبكي (١/٣٠٥)، التمهيد للأسنوي ص١٩٥، البحر المحيط للزركشي (٢/٢٠٤)، معترك الأقران للسيوطي (١/٢٥٢)، شرح الكوكب المنير (١/٣٠٥).

المبحث الثاني

في تفاوت العقول

ويشتمل على مطالب:

المطلب الأول

بيان المراد بتفاوت العقول

يقول أهل اللغة: تفاوت الشيئان إذا تباعد ما بينهما[١].

ومعنى تفاوت العقول: أن تكون العقول متباينة مختلفة، ليست على مستوى واحد، بل بعضها أكمل وأرجح من الآخر.

وعليه: فصورة المسألة: هل العقل شيء واحد في جميع الناس لا يزيد ولا ينقص أو أنه مختلف، فيكون عند شخص أرجح وأكمل منه عند آخر؟

المطلب الثاني

بيان خلاف العلماء في العقول هل تتفاوت أو لا؟

اختلف العلماء في ذلك على مذاهب، هي ما يلي:

المذهب الأول:

إن العقول تتفاوت وتتباين، فيصح أن يكون عقلٌ أكمل من عقل

---

(١) ينظر مختار الصحاح ص٥١٤، القاموس المحيط ص٢٠١.

وأرجح. وهو قول جماهير أهل السنة، وظاهر مذهب أحمد وأصح الروايتين عنه[١]، وقول أكثر الحنابلة[٢] كأبي محمد البربهاري[٣] وأبي الحسن التميمي[٤] والقاضي أبي يعلى[٥] وأبي الخطاب[٦] وغيرهم.

---

(١) قاله ابن تيمية كما في مجموع الفتاوى (١٠/٧٢٢).

(٢) ينظر العدة (١/٩٤)، التمهيد (١/٥٢)، المسودة ص٥٦٠، شرح مختصر الروضة (١/١٧٢)، مجموع فتاوى ابن تيمية (١٠/٧٢٢)، أصول الفقه لابن مفلح (١/٣٨)، والمختصر لابن اللحام ص٣٧.

(٣) شرح السنة ص٩٣، ونصه: «والعقل مولود، أعطي كل إنسان من العقل ما أراد الله، يتفاوتون في العقول مثل الذرة في السموات، ويطلب من كل إنسان من العمل على قدر ما أعطاه الله من العقل» أ. هـ.

(٤) في كتابه العقل. انظر العدة (١/٩٤)، التمهيد (١/٥٢)، والمسودة ص٥٦.

(٥) العدة (١/٩٤).

(٦) التمهيد (١/٥٢). وبه يظهر خطأ ما عزي إليه في المسودة ص٥٦٠ من القول بعدم التفاوت بين العقول على الأرجح أو أن له قولين في المسألة، والله أعلم.

وأبو الخطاب: هو محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوذاني، أبو الخطاب البغدادي، أحد أئمة الحنابلة.

كان فقيهاً أصولياً فرضياً، أديباً شاعراً.

من كتبه: التمهيد في أصول الفقه، والهداية والخلاف الكبير والصغير في الفقه.

توفي سنة ٥١٠هـ.

ترجمته في سير أعلام النبلاء (١٩/٣٤٨)، العبر (٢/٣٩٥)، ذيل طبقات الحنابلة (١/١١٦)، المقصد الأرشد (٣/٢٠)، المنهج الأحمد (٢/٢٣٣).

وصرَّح باختياره من الحنفية صدر الشريعة [(١)] وأيَّده التفتازاني [(٢)]. ونقله الزركشي عن المعتزلة [(٣)]. وقد نصَّ القاضي عبد الجبار المعتزلي على أن العقلاء غير متساوين [(٤)]، ويفهم من ذلك قوله بالتفاوت، والله أعلم.

---

(١) التنقيح مع التوضيح (٢/١٦٠).

وصدر الشريعة: هو عبيدالله بن مسعود بن تاج الشريعة محمد بن صدر الشريعة الأكبر أحمد بن جمال الدين عبيدالله المحبوبي الحنفي، الملقب بصدر الشريعة الأصغر، كان عالماً في المعقول والمنقول، فقيهاً أصولياً محدثاً مفسراً نحوياً لغوياً أديباً منطقياً.

من كتبه: التنقيح في أصول الفقه، وشرحه في التوضيح، وله أيضاً: الوشاح في علم المعاني، وتعديل العلوم.

توفي سنة ٧٤٧هـ.

ترجمته في الفوائد البهية ص١٠٩، الأعلام (٤/١٩٧)، الفتح المبين (٢/١٥٥)، أعلام أصول الفقه الإسلامي ومصنفاتهم لمحمد مظهر بقا (٣/١٤٦).

(٢) التلويح على التوضيح (٢/١٦٠).

والتفتازاني: هو مسعود بن عمر بن عبدالله التفتازاني، سعد الدين، من أئمة العربية والبيان والمنطق والأصول وعلم الكلام.

من كتبه: التلويح في كشف حقائق التنقيح في أصول الفقه، تهذيب المنطق والكلام، شرح العقائد النسفية في التوحيد.

توفي سنة ٧٩٣هـ.

ترجمته في الجواهر المضية (٤/٣٦٩)، الفوائد البهية ص١٠٩، أصول الفقه تاريخه ورجاله ص٤١٩.

(٣) البحر المحيط (١/٨٨).

(٤) المغني لعبد الجبار (١١/٣٧٧).

المذهب الثاني:

إن العقول لا تتفاوت، فلا يصح أن يقال: عقل أكمل من عقل وأرجح، بل العقول متساوية.

وعزاه غير واحد إلى المتكلمين من المعتزلة والأشعرية [1].

---

(١) ينظر مثلاً: العدة (١/٩٤)، التمهيد (١/٥٣)، المسودة ص٥٦٠، شرح مختصر الروضة (١/١٧٢)، المختصر في أصول الفقه لابن اللحام ص٣٨، وشرح الكوكب المنير (١/٨٦).
وقد تقدم نقل الزركشي عن المعتزلة القول بالتفاوت بين العقول، وهو ما يفهم من كلام عبدالجبار السابق، والله أعلم.
والأشعرية هم: طائفة من أهل الكلام ينسبون إلى أبي الحسن الأشعري، ومذهبهم في نصوص الصفات الواردة في الكتاب والسنة قائم على تأويلها بأنواع المجازات تأويلاً يصل إلى تحريفها وإخراجها عن ظاهرها المراد واللائق بالله تعالى، ويؤمنون بسبع صفات فقط بلا تأويل، يثبتها العقل، وهي: الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام.
وهذه الطريقة يصفها ابن تيمية بأنها برزخ بين السلف والجهميّة، باعتبار أنهم أخذوا كلاماً صحيحاً من مذهب السلف، وأصولاً عقلية من مذهب الجهمية، ظنوها صحيحة، وهي فاسدة.
والأشاعرة لا يخالفون السلف في مبحث الصفات فقط كما قد يتوهمه بعض الناس، بل يخالفونهم في أصول كثيرة، منها: قولهم في أول واجب على المكلف، وقولهم إن كلام الله هو المعنى القائم في النفس وليس بحرف وصوت، وغير ذلك مما مظانه كتب الفرق.
ينظر لذلك وغيره: أصول الدين للبغدادي ص٩٠، الملل والنحل للشهرستاني ص٤٠، العقيدة التدمرية لابن تيمية ص٣١، شعبة العقيدة بين أبي الحسن الأشعري والمنتسبين إليه في العقيدة لأبي بكر خليل الموصلي.

وهو قول الفلاسفة، وعلى رأسهم من المتأخرين ديكارت[١] القائل بأن العقل هو أحسن الأشياء توزعاً بين الناس بالتساوي وأن اختلاف آرائنا لا ينشأ من أن البعض أعقل من البعض الآخر، وإنما ينشأ من أننا نوجه أفكارنا في طرق مختلفة[٢].

واختاره الباقلاني [٣] والجويني [٤]وسليم الرازي [٥] وابن القشيري[٦] وابن

---

(١) هو رينيه ديكارت، فيلسوف فرنسي، يعد رائد الفلسفة في العصر الحديث، إلى جانب كونه رياضياً متميزاً، فقد ابتكر الهندسة التحليلية.
كانت وفاته سنة ١٦٥٠م.
ينظر: موسوعة الفلسفة لعبدالرحمن بدوي (٤٨٨/١).

(٢) مقال عن المنهج – رينيه ديكارت – ترجمة محمود محمد الخضيري ص١٠٩. وينظر مجلة البيان (ع (٥٦) ص٥٧).

(٣) التقريب والإرشاد الصغير (١٩٧/١).

(٤) التلخيص للجويني (١/ ١١٤).

(٥) انظر البحر المحيط (٨٨/١). وسليم الرازي: هو أبو الفتح سليم بن أيوب بن سليم الرازي، الفقيه الأصولي، اللغوي المفسر. من كتبه: التقريب والإشارة والمجرد والكافي.
توفي سنة ٤٤٧هـ.
ترجمته في وفيات الأعيان (١٣٣/٢)، طبقات الشافعية للسبكي (٣٨٨/٤)، شذرات الذهب (٢٧٥/٣).

(٦) انظر البحر المحيط (٨٨/١). وابن القشيري: هو أبونصر عبدالرحيم بن أبي القاسم عبدالكريم بن هوازن القشيري النيسابوري الشافعي، النحوي المتكلم، برع في العربية والنظم، وكان أحد أذكياء العالم، بالغ في التعصب للأشاعرة والغض من الحنابلة.
من كتبه: تفسير القرآن، والموضح في فروع الفقه الشافعي.
توفي سنة ٥١٤هـ.
ترجمته في المنتظم (٢٢٠/٩)، سير أعلام النبلاء (٤٢٤/١٩)، شذرات الذهب (٤٥/٤)، معجم الأصوليين ص١٩٧.

عقيل[١] من الحنابلة.

المذهب الثالث :

الجمع بين المذهبين السابقين.

فقد رأى جمع من العلماء الجمع بين القولين السابقين، واختلفوا في ذلك على رأيين:

الرأي الأول: اختاره الغزالي[٢] وشهاب الدين ابن تيمية[٣]، ومفاده:

أن العقول تتفاوت إذا أردنا بالعقل إحدى ثلاثة من المعاني الأربعة التي يطلق اسم العقل عليها عندهما، وهي:

معنى الغريزة، ومعنى علوم التجارب، ومعنى القوة التي تقمع بها الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة والتي بها ينظر في عواقب الأمور.

أما إطلاق العقل بمعنى العلم الضروري بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، فهذا لا يتأتى فيه التفاوت.

وهما بهذا قد جمعا بين المذهبين السابقين بحيث يصح القول بتفاوت العقول إن أريد بالعقل إحدى المعاني الثلاثة السابقة، ولا يصح القول بتفاوت العقول

---

(١) الواضح (١/٢٥). وابن عقيل: هو أبوالوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل بن أحمد الظفري البغدادي الحنبلي، المقرئ الفقيه الأصولي، الواعظ المتكلم.
من كتبه: الفنون، الفصول في الفقه، ويسمى كفاية المفتي، والتذكرة، وعمدة الأدلة، وله في الأصول كتاب الواضح في أصول الفقه.
توفي سنة ٥١٣هـ.
ترجمته في سير أعلام النبلاء (١٩/٤٤٣)، العبر (٢/٤٠٠)، الذيل لابن رجب (١/١٤٢)، المقصد الأرشد (٢/٢٤٥)، الأعلام (٥/١٢٩).

(٢) في إحياء علوم الدين (١/٨٥ – ٨٦).

(٣) في المسودة ص٥٥٨-٥٥٩.

إن أريد به العلم الضروري[١].

الرأي الثاني: وقد سلكه جمع من العلماء، منهم الماوردي[٢] والطوفي[٣]، وذكر الزركشي أنه التحقيق[٤]، وقال: «وإليه يميل كلام ابن سراقة[٥] حيث قال: هو على ضربين: منه مخلوق في الإنسان، ومنه يزداد بالتجربة والاعتبار، ويزيد وينقص كالعلم والإرادة والشهوة ونحوها من أفعال القلوب، ولهذا يقال: فلان وافر العقل وفلان ناقص العقل»[٦].

ومفاد هذا الرأي: أن العقل ينقسم إلى نوعين: طبعي غريزي، وهذا لا تفاوت فيه بين العقلاء، وآخر كسبي تجريبي، وهو الذي يحصل فيه التفاوت بين العقلاء، ولا يتناهى إلى الموت.

---

(١) إحياء علوم الدين (١/٨٧).

(٢) أدب الدنيا والدين ص٢٤-٢٦. ونقله عنه أيضاً صاحب شرح الكوكب المنير (١/٨٧).
والماوردي: هو أبوالحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري الشافعي، القاضي، أحد الأئمة الأعلام، كان إماماً في الفقه والأصول والتفسير والعربية.
من مصنفاته: الحاوي في الفقه، الأحكام السلطانية، أدب الدنيا والدين.
توفي سنة ٤٥٠هـ.
ترجمته في وفيات الأعيان (٢/٤٤٤)، السير (١٨/٦٤)، العبر (٢/٢٩٦)، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٣/٣٠٣)، طبقات الشافعية للإسنوي (٢/٢٠٦)، طبقات الشافعية لابن هداية الله ص٢٣٠، الأعلام (٥/١٤٦).

(٣) شرح مختصر الروضة (١/١٧٣).

(٤) البحر المحيط (١/٨٨).

(٥) هوأبوالحسن محمد بن يحيى بن سراقة العامري البصري، الحافظ العلامة، كان من أئمة الشافعية، له مؤلفات في الفرائض والسجلات.
توفي في حدود سنة ٤١٠هـ.
ترجمته في سير أعلام النبلاء (١٧/٢٨١)، طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي (٤/٢١١)، هدية العارفين (١/٦٠).

(٦) البحر المحيط (١/٨٨).

ويلحظ أن هذا الرأي يعد العقل الغريزي أو الطبعي مما لا يتفاوت بخلاف الرأي الأول الذي يعده مما يتفاوت بين العقلاء.

المطلب الثالث

بيان أدلة المذاهب

أدلة المذهب الأول[1]:

استدل أصحاب هذا المذهب بأدلة، منها ما يلي:

---

(١) استدل أصحاب هذا القول بجملة من الأحاديث الموضوعة، والتي لا طائل في تسويد الصحاف بها، وخاصة إذا علمنا أن الأحاديث التي تروى في العقول إجمالاً لم يثبت منها شيء.
قال ابن الجوزي في الموضوعات: (١/١٧٧): "وقد روينا في العقول أحاديث كثيرة، ليس فيها شيء يثبت".
وقال ابن القيم في المنار المنيف ص٦٦: "أحاديث العقل كلها كذب".
وقال ابن عراق في تنزيه الشريعة (١/٢١٣): أحاديث في العقل أخرجها داود بن المحبّر في كتاب العقل، ومن طريقه الحارث بن أبي أسامة في مسنده، وكلها موضوعة كما قال الحافظ ابن حجر في المطالب العالية".
وقال الذهبي — في ترجمة داود بن المحبّر -: "صاحب العقل، وليته لم يصنفه، قال أحمد: كان لايدري ما الحديث، وقال أبو حاتم: ذاهب الحديث غير ثقة، وقال الدارقطني: متروك، وروى عبد الغني بن سعيد عنه [قلت: أي عن الدارقطني]: "كتاب العقل وضعه ميسرة بن عبد ربه ثم سرقه منه داود بن المحبّر، فركبه بأسانيد غير أسانيد ميسرة، وسرقه عبد العزيز بن أبي رجاء ثم سرقه سليمان بن عيسى السجزي".
وينظر في الكلام عن أحاديث العقل: تاريخ بغداد (٨/٣٦٠)، الموضوعات لابن الجوزي (١/١٧٦)، المنار المنيف لابن القيم ص٦٦-٦٧، المطالب العالية لابن حجر (٣/١٣)، تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة (١/٢١٣)، الأسرار المرفوعة لعلي القاري ص٢٨٦، المصنوع في معرفة الحديث الموضوع له أيضاً ص٢٥٦، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة للألباني (١/٥٣-٥٤، ٥٤٦).

الدليل الأول: ما ثبت عن النبي ﷺ أنه قال: **(... ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن....)** الحديث[١].

قال أبو يعلى: «وهذا يدل على نقصان عقل النساء عن عقول الرجال مع وصفهن بالعقل»[٢].

قلت: الحديث بمنطوقه يدل على نقصان بعض العقول، وهي عقول النساء، ويدل بمفهومه المخالف على زيادة بعض العقول، وهي عقول الرجال، وهذا هو معنى التفاوت.

الدليل الثاني: ما ثبت عن ابن مسعود رضي الله عنه[٣] أنه قال: «ما أنت بمحدِّثٍ قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم، إلا كان لبعضهم فتنة»[٤].

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، في كتاب الحيض، باب: ترك الحائض الصوم (١/٩٠) رقم الحديث (٣٠٤)، وفي كتاب الصوم، باب: الحائض تترك الصوم والصلاة (٢/٢٩٤)، رقم الحديث ١٩٥١ عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، ومسلم في صحيحه في كتاب الإيمان، باب: بيان نقصان الإيمان بنقص الطاعات (١/٨٦) رقم الحديث ١٣٢ عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما.
واللفظ للبخاري.

(٢) العدة (١/٩٩-١٠٠). وينظر لهذا الدليل أيضاً: التمهيد لأبي الخطاب (١/٥٥)، أصول الفقه لابن مفلح (١/٣٩)، البحر المحيط (١/٨٨)، وشرح الكوكب المنير (١/٨٦).

(٣) هو الصحابي الجليل عبدالله بن مسعود بن غافل بن حبيب، أحد السابقين إلى الإسلام والمهاجرين إلى الحبشة والمدينة.
شهد مع النبي ﷺ بدراً وأحداً والخندق وبيعة الرضوان وسائر المشاهد.
توفي سنة ٣٢هـ.
ترجمته في سير أعلام النبلاء (١/٤٦١)، تهذيب الأسماء واللغات (١/٢٨٨).

(٤) رواه مسلم في صحيحه في المقدمة، باب النهي عن الحديث بكل ما سمع (١/١١).

وجه الدلالـة: دل هـذا الأثـر عـلى أن بعـض العقـول ناقصة لا تبلغ معنى ما تُحَدَّث بـه، ممـا يؤثِّـر في فتنتها لعـدم فهمها المراد على وجهه، مما يدل على أن العقول متفاوتة، ففيها الناقص والكامل، فثبت تفاوت العقول، وهو المراد.

اعتراض على ذلك: يمكن أن يعترض على هذا الدليل من وجهين:

أولهما: أنه قول صحابي، ولا حجة في غير قول المعصوم عليه الصلاة والسلام.

جوابـه: أن الحق أن الصحابي إذا قـال قـولاً في مسـألة اجتهادية ولم يخالف نصاً أو إجماعاً ولم يشتهر قوله ولم يخالفه غيره من الصحابة ولم يرجع عن ذلك القول أن قوله حجة، وهو ما عليه جمهور العلماء، إذ قال به أكثر الحنفية وهو قول مالك(١) والشافعي ورواية لأحمد اختارها القاضي أبو يعلى(٢).

---

(١) هو أبوعبدالله مالك بن أنس بن مالك الأصبحي، إمام دار الهجرة، وإليه تنسب المالكية.
من مؤلفاته: الموطأ، والمدونة الكبرى في الفقه، وغيرها.
توفي سنة ١٧٩هـ، وقيل: سنة ١٧٨هـ.
ترجمته في صفة الصفوة (١٧٧/٢)، سير أعلام النبلاء (٤٨/٨)، وفيات الأعيان (١٣٥/٤)، الديباج المذهب ص١٧.

(٢) انظر للمسألة بأقوالها وأدلتها: الرسالة للشافعي ص٥٩٨، أصول الجصاص (١٧٢/٢)، العدة (١١٨١/٤)، شرح اللمع للشيرازي (٧٤٩/٢)، أصول السرخسي (١٠٥/٢)، المستصفى (٢٦٠/١)، التمهيد لأبي الخطاب (٣٣٢/٣)، (٣٣٢/٣)، الوصول إلى الأصول لابن برهان (٣٧٠/٢)، روضة الناظر (٥٢٥/٢)، الإحكام للآمدي (١٤٩/٤)، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد (٢٨٧/٢)، شرح تنقيح الفصول ص٤٤٥، كشف الأسرار للبخاري ٣٧٠/٢، جمع الجوامع (٣٩٦/٢)، رفع الحاجب لابن السبكي (٥١٣/٤)، مفتاح الوصول لابن التلمساني ص١٦٦، البحر المحيط (٥٣/٦)، شرح الكوكب المنير (٢٢٠/٤)، تيسير التحرير (١٣٢/٣)، فواتح الرحموت (١٨٦/٢).

ثانيهما: لو سُلِّم بحجيته، فيكون المراد به الأمر بمخاطبة الناس على قدر ما اكتسبوه من التجارب والعلوم النظرية، وهي متفاوتة - كما هو معلوم - من شخص إلى آخر، وليس المراد أن عقولهم متفاوتة.

جوابه: أن الأثر عام، فيشمل ما ذكرتموه وغيره مما يصح إطلاق العقل عليه؛ لأن قوله: «لا تبلغه عقولهم» عام، وتخصيصه بإطلاق معيَّن دون سواه تحكم بلا دليل.

الدليل الثالث: الإجماع.

قالوا: أجمع العقلاء على صحة قول القائل: فلان أكمل أو أرجح أو أوفر عقلاً من فلان، وفلان أقل عقلاً من فلان.

وهذا يدل على أن التفاوت بين العقول أمر ثابت لا ينكر[1].

حتى قال بعضهم:

يزين الفتى في الناس كثرة عقله   وإن لم يكن في أهله بحسيب[2]

اعتراض على ذلك: لا ننكر ما استفاض بين الناس من هذا القول، لكن لا يلزم منه ما ذكرتموه من إثبات التفاوت بين العقول؛ لأن هذا القول إنما يقال من باب التجوز على معنى أن فلاناً أكثر استعمالاً لعقله وأشد تيقظاً وتحذراً أو أكثر بحثاً واستنباطاً وتجربة وتدبراً من الآخر، فلا يلزم منه على ذلك أن يكون هناك نقصاناً حقيقياً أو زيادة حقيقية في بعض العقول دون بعض[3].

---

(١) ينظر: العدة (١/٩٨)، التمهيد (١/٥٥)، شرح مختصر الروضة للطوفي (١/١٧٢)، أصول الفقه لابن مفلح (١/٣٩)، شرح الكوكب المنير (١/٨٥)، الكليات للكفوي ص٦١٩.

(٢) العدة (١/٩٩). ومعناه في كتاب العقل وفضله لابن أبي الدنيا ص٢٣، ولم ينسباه لأحد.

(٣) معنى هذا في التقريب والإرشاد الصغير للباقلاني (١/١٩٧ - ١٩٨)، العدة (١/٩٩)، التمهيد (١/٥٦)، الواضح لابن عقيل (١/٢٥)، المسودة ص٥٦٠، البحر المحيط (١/٨٨).

والتجارب كما هو معلوم قد تجوَّز فيها أقوام، فقالوا: هي عقل ثانٍ، وقالوا في المشورة: عقل غيرك منضم إلى عقلك، وكل هذا مجاز، والحقيقة لا تقبل التزايد[١].

جوابه: يمكن أن يجاب عن هذا الاعتراض من وجوه:

أولها: قولهم: إن هذا إنما يقال من باب التجوز، يحتاج إلى دليل ولا دليل عليه؛ لأن الأصل في الكلام الحقيقة[٢].

الثاني: تم على التنزل والتسليم بأن ذلك إنما هو على معنى أنه أكثر استعمالاً لعقله أو أكثر بحثاً وتدبراً من الآخر، فيقال: إن ذلك الاستعمال الكثير للعقل وكثرة الاستنباط والتدبر والتفكر علامة قوية على وفور عقله ورجحانه على عقل غيره، إذ لو كان عقله مثل عقل غيره لما تفكر ولا تدبر أكثر من غيره[٣].

الثالث: ثم إن في كلامهم إثبات للتفاوت في أحد المعاني التي تطلق على العقل، وهو معنى العلوم المستفادة من التجارب.

ففيما أوردوه إقرار بالتفاوت في هذا الإطلاق.

الدليل الرابع: إن كمال الشيء ونقصه يُعرف بكمال آثاره وأفعاله ونقصها،

---

(١) ينظر الواضح لابن عقيل (١/ ٢٥).

(٢) ينظر لهذه القاعدة: الأشباه والنظائر لابن الوكيل (١/ ١٥٤)، القواعد للحصني (١/ ٣٩٣)، الأشباه والنظائر للسيوطي ص١٣٩، ولابن نجيم ص٧٧، والوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية ص٣١٧.

(٣) بمعناه في العدة (١/ ٩٩)، والتمهيد (١/ ٥٦).

ونحن نشاهد قطعاً تفاوت آثار العقول في الآثار والحكم والحيل ونحوها، وذلك يدل على تفاوت العقول نفسها [١].

اعتراض على ذلك: يمكن أن يعترض على هذا الدليل بأن هذه الآثار المذكورة إن كانت في جانب الكمال، فهي نتاج كثرة استعمال العقل والاستنباط والتجربة والتدبر والتفكر، وإن كانت في جانب النقص، فهي نتاج الإهمال والتقصير في ذلك، أما ذات العقول فهي سواء.

جوابه: يمكن أن يجاب عن هذه المناقشة بما قيل في الجواب عن مناقشة الدليل السابق، والله أعلم.

أدلة المذهب الثاني:

استدل أصحاب المذهب الثاني بأدلة، منها:

الدليل الأول: إن العقل من العلوم الضرورية، كاستحالة اجتماع الضدين، وكون الجسم في مكانين، وتلك لا تختلف في حق العقلاء، فهم متساوون فيها [٢].

اعتراض: اعترض على هذا الدليل بوجوه:

الوجه الأول: إن تلك العلوم الضرورية لم تختلف؛ لأنها تدرك بالحواس، ولا يختلف ما يدرك بالحواس كالنظر والشم والذوق، لذا لم تختلف هي في أنفسها ولم يختلف الإحساس بها، وهذا بخلاف العقل، فإنه يختلف ما يدرك به، وهو التمييز والفكر، فيقل في حق بعضهم ويكثر في حق آخرين، لذا يتفاوت بين الناس [٣].

---

(١) شرح مختصر الروضة للطوفي (١/١٧٢)، وشرح الكوكب المنير (١/٨٥).

(٢) ينظر: التقريب والإرشاد الصغير للباقلاني (١/١٩٧)، العدة (١/١٠٠)، التمهيد (١/٥٦).

(٣) ينظر: العدة (١/١٠٠).

اعتراض على هذا الوجه: إن في هذا تسليم بأن العلوم الضرورية المدركة بالحواس لا تتفاوت، وهو تسليم بجزء من معنى العقل، إذ معنى العقل عندنا: أنه ضرب من العلوم الضرورية.

وبقيت دعوى أن العلوم الضرورية التي يسبقها فكر تختلف، وهي دعوى باطلة؛ لأن العلم الحسي أيضاً لابد من إحالته على الفكر[1].

الجواب عنه: إن الصواب عندنا أن الإحساسات وسائر العلوم والقوى تتفاوت[2]، كما سيأتي تفصيله في الوجه الثاني من المناقشة.

الوجه الثاني: إن الأصل عدم التفاوت في درك هذه العلوم الضرورية، لكن من كان عقله كثيراً فإنه يتدبر دقائق العلوم ويتفكر في الأشياء أكثر من غيره؛ لأنه ليس كل الأجسام تظهر ولا كل ضدين يعرف، وإنما كثير العقل من يتدبر ذلك بقوة عقله، فثبت التفاوت حتى في هذه العلوم الضرورية [3].

الوجه الثالث: على التسليم بعدم التفاوت في العلوم الضرورية تنزلاً، فلا يُسَلَّم بصحة دعوى التفاوت في العقل عموماً؛ لأن هذا الدليل مبني على أن العقل هو العلوم الضرورية، وهذا – في الحقيقة – أحد إطلاقات العقل، إذ الصحيح أن العقل يشمل هذا، ويشمل معان أخرى كالغريزة والعلوم النظرية والتجارب، ونحو ذلك من الإطلاقات التي سبق إيرادها، والتي تتفاوت، فهذا الدليل فيه حكم إجمالي على لفظة مشتركة بناءً على أحد إطلاقاتها، وهو خطأ بيِّن.

---

(١) ينظر: المسودة ص٥٥٨، أصول الفقه لابن مفلح (١/٤٠)، وشرح الكوكب المنير (١/٨٧-٨٨).

(٢) المسودة ص٥٥٨.

(٣) ينظر التمهيد (١/٥٦).

الدليل الثاني: إن العقل حجة عامة يرجع إليها الناس عند اختلافهم، ولو تفاوتت العقول لما كان كذلك، وكان يلزم من ذلك السفسطة[(١)]، إذ كان يتسع لبعض الناس إذا ألزم أن الواحد نصف الاثنين أو استحالة اجتماع الضدين مثلاً، أن يقول: أنتم تدركون ذلك وأنا لا أدركه.

ولما رأينا الحجة تقوم مطلقاً على عموم الناس عند الانتهاء إلى هذه القضايا علمنا استواء الناس في العقول[(٢)].

اعتراض على ذلك: إن حاصل هذا الدليل يعود إلى الدليل الأول، فيمكن جعل ما سبق من مناقشات واعتراضات صالحة هنا.

ويحسن إضافة أمر آخر مهم من وجهة نظري، ألا وهو:

إن الأصل أن العلوم الضرورية تمنع النزاع والاختلاف، بينما العلوم النظرية تحتمل ذلك، هذا هو الأصل، لكن الضروري أو النظري شيء إضافي نسبي، قد يختلف فيه الناس، فقد يكون ضرورياً عند شخص ما هو نظري عند آخر، وهكذا.

لذا يقول ابن تيمية رحمه الله: «القطع والظن يكون بحسب ما وصل إلى الإنسان من الأدلة، وبحسب قدرته على الاستدلال، والناس يختلفون في هذا وهذا، فكون المسألة قطعية أو ظنية ليس هو صفة ملازمة للقول المتنازع فيه»[(٣)].

---

(١) السفسطة: هي قياس مركَّب من الوهميات، والغرض منها: تغليط الخصم وإسكاته.
وقال الكفوي: إنها قياس مركَّب من مقدمات شبيهة بالحق.
ينظر: التعريفات ص١٥٨، الكليات ص٨٤٩.

(٢) ينظر: شرح مختصر الروضة للطوفي (١/١٧٢ -١٧٣)، وشرح الكوكب المنير (١/٨٦).

(٣) مجموع الفتاوى (١٩/٢١١).

ويقول: «وأيضاً فكون المسألة قطعية أو ظنية هو أمر إضافي بحسب حال المعتقدين، ليس هو وصفاً للقول في نفسه، فإن الإنسان قد يقطع بأشياء علمها بالضرورية أو بالنقل المعلوم صدقه عنده، وغيره لا يعرف ذلك لا قطعاً ولا ظناً، وقد يكون الإنسان ذكياً قوي الذهن سريع الإدراك علماً وظناً، فيعرف من الحق ويقطع به ما لا يتصوره غيره ولا يعرفه لا علماً ولا ظناً، فالقطع والظن يكون بحسب ما وصل إلى الإنسان من الأدلة، وبحسب قدرته على الاستدلال، والناس يختلفون في هذا وهذا، فكون المسألة قطعية أو ظنية ليس هو صفة ملازمة للقول المتنازع فيه، حتى يقال: كل من خالفه قد خالف القطعي، بل هو صفة لحال الناظر المستدل المعتقد، وهذا مما يختلف فيه الناس»[١].

وكذا يقول ابن القيم رحمه الله[٢]: «كون الدليل من الأمور الظنية أو القطعية أمر نسبي يختلف باختلاف المدرك المستدل، ليس هو صفة للدليل في نفسه، فهذا أمر لا ينازعه فيه عاقل، فقد يكون قطعياً عند زيد ما هو ظني عند عمرو»[٣].

---

(١) منهاج السنة (٥/ ٩١).

(٢) هو أبوعبدالله محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي الدمشقي، المشهور بابن قيم الجوزية، شمس الدين الحنبلي، الفقيه الأصولي المفسر النحوي.

من كتبه: أعلام الموقعين عن رب العالمين، وزاد المعاد، والطرق الحكمية في السياسة الشرعية ومدارج السالكين، وغيرها.

توفي سنة ٧٥١هـ.

ترجمته في ذيل طبقات الحنابلة (٢/ ٤٤٧)، شذرات الذهب (٦/ ١٦٨).

(٣) مختصر الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة لابن القيم ص٥٧٦ .

ومن خلال ما سبق يظهر أثر التفاوت حتى في بعض الأمور التي قيل إنها ضرورية، واستواء الاعتقاد بضرورية بعض الأمور لا يدل على استواء الناس في العقول، بل قد يكون ذلك لتساوي ما وصل إليهم من أدلة في المسألة، أو لتقارب القدرة على الاستدلال من جانب كل واحد من المستدلين على تلك المسألة.

الدليل الثالث: إن القول بتفاوت العقول يفضي إلى أن يكون بعض العقلاء لا يستتب له أمر، ولا يصلح له شأن، ولا يدرك غرضه؛ لأنه لا يتمكن من تأمل الأشياء والتفكر في غوامض الأمور؛ لأجل نقصان عقله [١].

اعتراض على ذلك: نمنع القول بأنه لا يستتب له أمر ولا يصلح له شأن ولا يدرك له غرض، بل قد يحصل له ذلك كله، لكن من كان أكثر عقلاً كان أصلح شأناً وأكمل حالاً في الغالب؛ لأنه يتفكر فيما يؤول إليه أمره وفيما يصلحه ويفسده، بعكس ناقص العقل، فإنه أقل شأناً في ذلك لنقصان عقله [٢].

أدلة المذهب الثالث:

إن أدلة هذه القول بحسب الاختلاف بين رأيي كل طائفة من القائلين به ترجع إلى الجمع بين أدلة المذهبين السابقين، بجعل أدلة المذهب الأول منصبة على ما يمكن التفاوت فيه من المعاني التي ذكرها كل فريق، وأدلة المذهب الثاني على ما لا يمكن التفاوت فيه من تلك المعاني.

وقد حرَّر الغزالي رحمه الله وجهة نظره المتمثلة في جمعه السابق، مع بيان وجهه، ولعله من المناسب أن أنقل أهم ما ذكره في ذلك .

---

(١) بمعناه في العدة (١/ ١٠٠)، التمهيد (١/ ٥٦).

(٢) انظر المرجعين السابقين.

يقول الغزالي: «والحق الصريح فيه أن يقال: إن التفاوت يتطرق إلى الأقسام الأربعة سوى القسم الثاني، وهو العلم الضروري بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات. فإن من عرف أن الاثنين أكثر من الواحد عرف أيضاً استحالة كون الجسم في مكانين، وكون الشيء الواحد قديماً حادثاً، وكذا سائر النظائر، وكل ما يدركه إدراكاً محققاً من غير شك.

وأما الأقسام الثلاثة، فالتفاوت يتطرق إليها، أما القسم الرابع: وهو استيلاء القوة على قمع الشهوات، فلا يخفى تفاوت الناس فيه، بل لا يخفى تفاوت أحوال الشخص الواحد فيه... فإن كان التفاوت من جهة الشهوة لم يرجع إلى تفاوت العقل، وإن كان من جهة العلم فقد سمينا هذا الضرب من العلم عقلاً أيضاً، فإنه يقوي غريزة العقل، فيكون التفاوت فيما رجعت التسمية إليه، وقد يكون بمجرد التفاوت في غريزة العقل، فإنها إذا قويت كان قمعها للشهوة لا محالة أشد.

وأما القسم الثالث: وهي علوم التجارب، فتفاوت الناس فيها لا ينكر، فإنهم يتفاوتون بكثرة الإصابة وسرعة الإدراك، ويكون سببه: إما تفاوتاً في الغريزة وإما تفاوتاً في الممارسة، فأما الأول: وهو الأصل — أعني الغريزة — فالتفاوت فيه لا سبيل إلى جحده... ومن أنكر تفاوت الناس في هذه الغريزة فكأنه منخلع عن ربقة العقل...

وكيف ينكر تفاوت الغريزة، ولولاه لما اختلف الناس في فهم العلوم، ولما انقسموا إلى بليد لا يفهم بالتفهيم إلا بعد تعب طويل من المعلم، وإلى ذكي

يفهم بأدنى رمز وإشارة، وإلى كامل تنبعث من نفسه حقائق الأمور بدون التعليم...الخ»[١].

المطلب الرابع

بيان سبب الخلاف في تفاوت العقول

الذي يظهر لي أن من أهم أسباب الخلاف في هذه المسألة، هو:

الخلاف في حد العقل، فكل طائفة من المختلفين في هذه المسألة تنظر في مسألة التفاوت في العقول إلى تصورها لحقيقة العقل وحده.

يقول الباقلاني: «ولا يصح على التحقيق أن يكون عقل أكمل من عقل وأوفر وأرجح من عقل، لما بيناه من ماهية العقل»[٢] أ. هـ.

قلت: ففيه إشارة واضحة إلى مرد الخلاف في هذه المسألة، والله أعلم.

نوع الخلاف في المسألة:

اختلف العلماء في نوع الخلاف في هذه المسألة على قولين:

أولهما: إن الخلاف حقيقي، وهو ظاهر قول أكثر من تكلم فيها.

ثانيهما: إن الخلاف ليس بحقيقي وليس مورد النزاع واحداً، وقال به بعض العلماء.

---

(١) إحياء علوم الدين (١/٨٧). وينظر من مراجع المسألة أيضاً: شرح السنة للبربهاري ص٤٣، المغني لعبد الجبار (١١/٣٧٧)، التلخيص للجويني (١/١١٤)، درأ القول القبيح للطوفي (ل ٦٦ أ)، تشنيف المسامع للزركشي (١/٢٢٦)، الدلالة العقلية في القرآن لعبد الكريم عبيدات ص٥٨، العقل مجالاته وآثاره في ضوء الإسلام لعبد الرحمن الزنيدي ص٤٠، التحسين والتقبيح وجذوره للزهراني ص٣١-٣٣، مجلة البيان (ع ٥٦ ص٥٦-٥٧).

(٢) التقريب والإرشاد الصغير (١/١٩٧).

يقول الطوفي – رحمه الله -: «واعلم أن الحجة قوية من الطرفين، وهذا يقتضي أن النزاع ليس مورده واحداً»[١].

ويقول الشيخ زكريا الأنصاري[٢]: «وفي الحقيقة: لا خلاف؛ لأن الأول ينظر إلى التعلقات، والثاني: لا ينظر إليها»[٣].

والذي يظهر لي بعد عرض أدلة الطرفين أن الخلاف حقيقي، وله ثمرات، فمنها ما هو في أصول الدين، ومنها ما هو في أصول الفقه.

فأما ثمرته في أصول الدين: فإن هذه المسألة يذكرها العلماء ضمن مسائل علم الكلام ليبنوا عليها مسألة الإيمان وأنه لا يتبعض، ولا يقبل الزيادة والنقصان، والكلام فيها كالكلام في مسألة زيادة الإيمان ونقصانه[٤].

---

(١) شرح مختصر الروضة (١/١٧٣).

(٢) هو أبو يحيى زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري السنيكي المصري الشافعي، قاض مفسر، من حفاظ الحديث.

من كتبه: حاشية على التلويح في أصول الفقه، غاية الوصول ولب الأصول في أصول الفقه، فتح العلام في الحديث، وفتح الرحمن.

توفي سنة ٩٢٦هـ.

ترجمته في الأعلام للزركلي (٣/٨٠)، الفتح المبين (٣/٦٨)، أصول الفقه تاريخه ورجاله ص٤٩٠.

(٣) فتح الرحمن ص٢٢.

(٤) ينظر: المسودة ص ٥٥٨، مجموع الفتاوى (٧/٥٦٢)، أصول الفقه لابن مفلح (١/٤٠)، تشنيف المسامع (١/٢٢٦)، شرح الكوكب المنير (١/٨٨)، المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين للعروسي ص٤٤.

وأما ثمرته في أصول الفقه، ففي مسألتين:

المسألة الأولى: مسألة تفاوت العلم أو القطع:

وهي مسألة كثر الكلام فيها، واختلف أهل العلم فيها على أقوال، أشهرها قولان:

الأول: أن العلم أو القطع لا يتفاوت، فلا يقال: بعض القطعيات أقوى أو أغلب من بعض، وبه قال جمع من العلماء كالخطيب البغدادي(١) والشيرازي(٢) والجويني(٣) والغزالي(٤)

---

(١) الفقيه والمتفقه (١/٢١٥). والخطيب البغدادي: هو أبوبكر أحمد بن علي بن ثابت البغدادي الشافعي، الحافظ المعروف، محدث فقيه أصولي مؤرخ.
من كتبه: تاريخ بغداد والفقيه والمتفقه والكفاية.
توفي سنة ٤٦٣هـ.
ترجمته في وفياته الأعيان (١/٧٦)، سير أعلام النبلاء (١٨/٢٧١)، طبقات الشافعية للسبكي (٤/٢٩).

(٢) شرح اللمع (٢/٩٥٠). والشيرازي: هو أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف بن عبدالله الفيروزآبادي الشيرازي، الشافعي، جمال الدين.
كان إماماً في الفقه والأصول والحديث.
من أشهر مؤلفاته: اللمع وشرحه والتبصرة في أصول الفقه، والملخص والمعونة في الجدل، والمهذب والتنبيه في الفقه.
توفي سنة ٤٧٦هـ.
ترجمته في المنتظم (٩/٧)، طبقات الفقهاء الشافعية لابن الصلاح ١/٣٠٢، تهذيب الأسماء واللغات (٢/١٧٢)، وفيات الأعيان (١/٩)، السير (١٨/٤٥٢)، طبقات الشافعية للسبكي (٣/٨٨).

(٣) البرهان (١/٨١٦).

(٤) المستصفى (٢/٣٩٣).

والـرازي[1] وابــن بــرهان[2] والآمــدي[3] والقــرافي[4] والــسمرقندي[5] وابــن

(١) المحصول (٥/ ٤٠٠) .

(٢) الوصول إلى الأصول (١/ ٢٧١). وابن برهان: هو أبوالفتح أحمد بن علي بن محمد الوكيل، المعروف بابن برهان ـ بفتح الباء ـ، الفقيه الشافعي الأصولي المحدث، كان حنبلي المذهب ثم انتقل إلى مذهب الشافعي.
من كتبه: الوصول إلى علم الأصول، والبسيط والوسيط والأوسط والوجيز في الفقه.
توفي سنة ٥١٨هـ.
ترجمته في وفيات الأعيان ١/ ٨٢، طبقات الشافعية للإسنوي ١/ ١٠٢، شذرات الذهب (٤/ ٦٦)، هدية العارفين (١/ ٨٢)، الفتح المبين ٢/ ١٦، معجم الأصوليين (١/ ١٧٦).

(٣) الإحكام (٤/ ٢٤١).

(٤) شرح تنقيح الفصول ص٤٢٠. والقرافي: هو أبوالعباس أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن بن عبدالله بن يلّين، الصنهاجي المالكي، شهاب الدين، المشهور بالقرافي.
من كتبه: تنقيح الفصول في اختصار المحصول وشرحه، ونفائس الأصول شرح المحصول، والعقد المنظوم في الخصوص والعموم في أصول الفقه، والفروق، والذخيرة في الفقه.
توفي سنة ٦٨٤هـ.
ترجمته في طبقات السبكي (٨/ ١٧٢)، الديباج المذهب ص٦٢، شجرة النور الزكية ص١٨٨، هدية العارفين (١/ ٩٩)، الفتح المبين (٢/ ٨٦).

(٥) ميزان الأصول (٢/ ١٠٢٠). والسمرقندي: هو علاء الدين محمد بن أحمد بن علي مظفر الدين السمرقندي، من كبار فقهاء الحنفية، كان متعمقاً في التوحيد والمنطق والجدل وعلوم العربية والأصول.
من كتبه: ميزان الأصول وشرح تقويم الأدلة للدبوسي في أصول الفقه، وتحفة الفقهاء.
توفي سنة ٥٣٩، وقيل غير ذلك.
ترجمته في معجم المؤلفين (٨/ ٢٢٨)، أصول الفقه تاريخه ورجاله ص٢٢٣، مقدمة كتاب ميزان الأصول للسمرقندي بتعليق وتحقيق عبدالملك السعدي ص١٤.

السبكي[1] وغيرهم.

الثاني: أن العلم أو القطع يتفاوت، وهو ما اختاره النسفي[2] وابن تيمية[3] والأصفهاني[4] وقرره

---

(١) الإبهاج (٣/ ٢١٠). وابن السبكي: هو أبونصر عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي السبكي الشافعي، تاج الدين القاضي، الفقيه الأصولي المؤرخ الأديب.
من كتبه: جمع الجوامع ومنع الموانع وهمع الهوامع، ورفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب وأكمل الإبهاج في شرح المنهاج لوالده وغيرها.
توفي سنة ٧٧١هـ.
ترجمته في الدرر الكامنة (٣/٣٩)، شذرات الذهب (٦/ ٢٢١)، أعلام أصول الفقه الإسلامي ومصنفاتهم لمحمد مظهر بقا (٣/ ١١٤).

(٢) كشف الأسرار (١/ ٢١١). والنسفي: هو أبو البركات عبدالله بن أحمد بن محمود النسفي، حافظ الدين، الفقيه الحنفي الأصولي، المفسر، المحدث، المتكلم.
من مؤلفاته: مدارك التنزيل وحقائق التأويل، المعروف بتفسير النسفي، كنز الدقائق في فروع الحنفية، منار الأنوار وشرحه كشف الأسرار في أصول الفقه.
توفي سنة ٧١٠هـ، وقيل غير ذلك.
ترجمته في الجواهر المضية (١/ ٢٧٠)، الفوائد البهية ص١٠١، الأعلام ٤/ ٦٧، الفتح المبين (٢/ ١٠٨)، أعلام أصول الفقه الإسلامي ومصنفاتهم (٣/ ٩).

(٣) مجموع الفتاوى (٧/ ٥٦٤) و (١٠/ ٧٢٢).

(٤) بيان المختصر (١/ ٦٤٤). والأصفهاني: هو أبوالثناء محمود بن عبدالرحمن بن أحمد بن أبي بكر بن علي الأصفهاني، جمع بين الفقه والأصول والتفسير والكلام والمنطق والنحو والأدب.
من كتبه: بيان مختصر ابن الحاجب، وشرح منهاج البيضاوي في أصول الفقه، وشرح كافية ابن الحاجب.
توفي سنة ٧٤٩هـ.
ترجمته في شذرات الذهب (٥/ ٤٠٦)، الأعلام للزركلي (٨/ ٥٢)، الفتح المبين (٢/ ١٦٤)، أصول الفقه تاريخه ورجاله ص٣٦٩.

المـــازري[١]، وهـــو مـــا يفهـــم مـــن كـــلام الأرمـــوي[٢]، ونقلـــه الزركشـــي عـــن الأكـــثرين[٣]، وعـــزاه ابـــن التلمســـاني[٤] إلى الفلاســـفة

---

(١) ينظر: البحر المحيط للزركشي (١/٥٥). والمازري: هو أبوعبدالله محمد بن علي بن عمر التميمي المازري المالكي، كان فقيهاً محدثاً، نسبته إلى مازر بجزيرة صقلية.
من كتبه: المعلم في شرح صحيح مسلم، وشرح التلقين، وله في الأصول: شرح المحصول وشرح البرهان للجويني.
توفي سنة ٥٣٩هـ.
ترجمته في وفيات الأعيان (١/٤٨٦)، الأعلام للزركلي (٧/١٦٤)، الفتح المبين (٢/٢٧)، أصول الفقه تاريخه ورجاله ص٢٢٢.

(٢) التحصيل (٢/٢٥٨). والأرموي: هو سراج الدين محمود بن أبي بكر بن أحمد الأرموي، فقيه شافعي، أصولي متكلم.
من مؤلفاته: التحصيل في علم أصول الفقه ولوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار وشرح الوجيز للغزالي.
توفي سنة ٦٨٢هـ.
ترجمته في طبقات الشافعية للسبكي (٥/١٥٥)، هدية العارفين (٢/٤٠٦)، أصول الفقه تاريخه ورجاله ص٢٨٥.

(٣) تشنيف المسامع (١/٢٢٦).

(٤) هو أبومحمد عبدالله بن محمد بن علي الفهري الشافعي، المعروف بابن التلمساني، شرف الدين، كان إماماً في الفقه والأصلين.
من مصنفاته: شرح المعالم للرازي، وشرح التنبيه المسمى بالمغني، ولم يكمله.
لم يعلم الإسنوي تاريخ وفاته، وقال ابن قاضي شهبة أنه توفي سنة ٦٥٨هـ، وقيل سنة ٦٤٤هـ.
ترجمته في طبقات الشافعية للإسنوي ١/١٥٢، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (١/٤٣٨)، معجم المؤلفين ٦/١٣٣، هدية العارفين ١/٤٦٠، أعلام أصول الفقه الإسلامي ومصنفاتهم (٣/٦٩).

وبعض الصوفية[١].

قلت: وقد تكون هذه المسألة من باب إلحاق النظير بالنظير.

المسألة الثانية: الترجيح بين القطعيات:

وفي هذه المسألة خلاف على قولين: بالجواز وعدمه[٢].

---

(١) شرح المعالم (٢/٤١٤). وانظر أيضاً لذلك: أصول الفقه لابن مفلح (١/٤٠).

والصوفية: هي حركة دينية بدأت زهداً وورعاً، وانتشرت في العالم الإسلامي عقب اتساع الفتوحات وازدياد الرخاء الاقتصادي كردة فعل مضادة للانغماس في الترف، وكانوا يتوخون بها تربية النفس والسمو بها بغية الوصول إلى معرفة الله بالكشف والمشاهدة لا عن طريق الاستدلال، وقد جنحوا في المسار حتى تداخلت طريقتهم مع فلسفات هندية وفارسية ويونانية مختلفة.

ومن أصولهم أن الدين شريعة وحقيقة، فأما الشريعة فهي الظاهر من الدين، وأما الحقيقة فهي الباطن الذي لا يصل إليه إلا المصطفون الأخيار، ولا بد في التصوف من التأثير الروحي الذي لا يأتي إلا بواسطة الشيخ الذي أخذ الطريقة عن شيخه، ويهتم الصوفي كثيراً بالذكر والتأمل الروحي وتركيز الذهن في الملأ الأعلى، وأعلى الدرجات لديهم هي درجة الولي.

ومن طرق الصوفية: القادرية والرفاعية والأحمدية والدسوقية والشاذلية والنقشبندية وغيرها، ولبعض الصوفية شطحات خطيرة كتحضير الأرواح والقول بارتفاع التكاليف عن الولي، وإطلاق لفظة الغوث والغيات على أوليائهم، وغير ذلك.

وانظر لمزيد من ترجمتهم في:

مجموع فتاوى ابن تيمية، المجلدين (العاشر والحادي عشر)، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة ص٣٤١.

(٢) ينظر للمسألة: الفقيه والمتفقه للبغدادي (١/٢١٥)، شرح اللمع للشيرازي (٢/٩٥٠)، المستصفى (٢/٣٩٣)، المنخول ص٤٢٧، ميزان الأصول للسمرقندي (٢/١٠٢٠)، الإحكام للآمدي (٤/٢٤١)، التحصيل للأرموي (٢/٢٥٨)، شرح تنقيح الفصول للقرافي ص٤٢٠، كشف الأسرار للنسفي (١/٢١١)، المسودة ص٤٤٨، كشف الأسرار للبخاري (٤/٧٧)، تقريب الوصول لابن جزي ص٤٦٩، شرح المنهاج للأصفهاني (٢/٧٨٨)، الإبهاج (٣/٢١٠)، البحر المحيط (٦/١٣٢)، تشنيف المسامع (٣/٤٨٨)، تيسير التحرير (٣/١٣٦)، شرح الكوكب المنير (٤/٦٠٧).

وهي مسألة مفرَّعة على ما قبلها أيضاً، ولها علاقة ظاهرة بما نحن بصدده، فعلى القول بعدم التفاوت في العقول فلا مجال للترجيح؛ لأن القطعيات حينئذ على السواء، وعلى القول بالتفاوت بين العقول، فإنه يمكن ترجيح بعض القطعيات على بعض.

الترجيح:

الذي يترجح لي هو القول بتفاوت العقول مطلقاً، لقوة أدلتهم، ولإمكان مناقشة المخالفين.

ثم إن القول بالتفاوت بين العقول ظاهر في جميع المعاني التي يطلق العقل عليها، وهو الراجح أيضاً في معنى العلوم الضرورية بناءً على القول بتفاوت العلوم؛ لأنه لا يستريب عاقل أن العلم بكثرة الأدلة وقوتها وبفساد النسبة المعارضة لذلك، وبيان بطلان حجة المحتج عليها ليس كالعلم الذي هو حاصل عن دليل واحد من غير أن يعلم الشبه المعارضة له [١].

ثم إن العلم يتفاضل كما تتفاضل سائر صفات الحي من القدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، بل سائر الأعراض من الحركة والسواد والبياض ونحو ذلك.

فإذا كانت القدرة على الشيء تتفاوت، فكذلك الإخبار عنه يتفاوت، وإذا قال القائل: العلم بالشيء الواحد لا يتفاضل كان بمنزلة قوله: القدرة على المقدور الواحد لا تتفاضل [٢]، والله أعلم بالصواب.

---

(١) ينظر مجموع الفتاوى (٥٦٦/٧).

(٢) المرجع السابق (٥٦٤/٧-٥٦٥).

المبحث الثالث

مكانة العقل في الإسلام

لقد جعل الإسلام للعقل مكانة عظيمة، وبوأه منزلة رفيعة، ولا أدل على ذلك من كثرة تكرار مادة " عقل " في كتاب الله جل وعلا، فقد وردت فيه تسعاً وأربعين مرة[١].

هذا سوى ذكر مرادفات " العقل " كالألباب والأحلام والحجر والنهى، وذكر أعماله، كالتفكر والتذكر والتدبر والنظر والاعتبار والفقه والعلم، فهذه الأعمال العقلية لا تكاد تخلو من ذكرها سورة في كتاب الله تعالى.

وقد وردت كلها على سبيل مدح من اتصف بها أو على سبيل الحث عليها للوصول إلى حقيقة ما، أو على سبيل ذم من انتفت عنه أو نقصت فيه[٢].

وهذا - بلا شك - يدل على رفع الإسلام من شأن العقل وتكريمه.

هذا من ناحية الإجمال، أما تفصيل قضية التكريم هذه ومظاهرها في الوحيين، فتتجلى على النحو التالي:

---

(١) ينظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم لمحمد فؤاد عبد الباقي ص ٤٦٨ -٤٦٩، معجم ألفاظ القرآن الكريم لحسان عبد المنان ص ٢١٨، ٣٤٧، ٧٧١، والترجمان والدليل لآيات التنزيل للمختار أحمد محمود الشنقيطي (٤٨٩/٢).

(٢) ينظر الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد لسعود العريفي ص٣٥، الفكر الإسلامي بين العقل والوحي لعبد العال مكرم ص١١ -١٢، قيمة العقل في الإسلام لمحمد الصايم ص١٣ -١٤، الإسلام كما ينبغي أن نؤمن به لعبد الحليم عويس ص٥٣.

١ - إن القرآن الكريم أشاد بالعقل ورفع من شأنه وأظهر شرفه وجعله مناط تكريم بني آدم على سائر المخلوقات على الراجح في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ ﴾[١].

وقد اختلف أهل التفسير في متعلق ذلك التكريم، فقال بعضهم: هو الأكل بالأيدي بخلاف سائر الخلق الذين يأكلون بأفواههم، ونقل ذلك عن ابن عباس رضي الله عنهما[٢][٣].

وقال عطاء[٤]: «كرمهم بتعديل القامة وامتدادها»[٥].

---

(١) سورة الإسراء، الآية [٧٠].

(٢) ينظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن للطبري (١٥/١٢٥)، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١٠/١٩٠)، تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٣/٥٢)، الدر المنثور في التفسير المأثور للسيوطي (٥/٣١٦)، أضواء البيان للشنقيطي (٣/٦١٥).

(٣) هو أبو العباس عبدالله بن عباس بن عبدالمطلب، الصحابي الجليل، الحافظ الحبر البحر، ابن عم رسول الله ﷺ، ولد قبل الهجرة بثلاث سنين.
توفي سنة ٦٨.
ترجمته في: الإصابة (٢/٣٣٠)، أسد الغابة (٣/١٩٢)، شذرات الذهب (١/٧٥).

(٤) هو عطاء بن أبي رباح بن أسلم، وقيل سالم بن صفوان المكي، من أئمة التابعين، سمع عدداً من الصحابة، منهم: جابر بن عبدالله، وابن عباس، وابن الزبير.
توفي سنة ١١٥هـ.
ترجمته في: تهذيب الأسماء واللغات (١/٣٣٣)، وفيات الأعيان (٢/٤٢٣)، صفة الصفوة (٢/٢١١)، السير ٥/٧٨، الطبقات لخليفة بن خياط ص٢٨٠.

(٥) ينظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١٠/١٩٠).

وقال الضحاك[(١)]: «كرمهم بالنطق والتمييز»[(٢)].

وقال ابن جرير الطبري[(٣)]: «بتسليطنا إياهم على غيرهم من الخلق وتسخيرنا سائر الخلق لهم»[(٤)].

قال القرطبي[(٥)]- بعد أن حكى تلك الأقوال وغيرها - : «والصحيح الذي يعول عليه أن التفضيل إنما كان بالعقل الذي هو عمدة التكليف، وبه يعرف الله ويفهم كلامه، ويوصل إلى نعيمه وتصديق رسله، إلا إنه لما لم ينهض بكل المراد من العبد بعثت الرسل وأنزلت الكتب»[(٦)].

---

(١) هو أبومحمد وقيل: أبو القاسم الضحاك بن مزاحم الهلالي الخرساني المفسر، حدث عن ابن عباس وأبي سعيد الخدري وابن عمر وأنس بن مالك.
توفي سنة ١٠٢، وقيل غير ذلك.
ترجمته في: سير أعلام النبلاء (٥٩٨/٤)، طبقات المفسرين للداودي (٢١٦/١)، شذرات الذهب (١٢٤/١).

(٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١٩٠/١٠).

(٣) هو أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري، الإمام الجليل والمجتهد المطلق، والمفسر المشهور.
من مؤلفاته: جامع البيان في التفسير، والتاريخ، واختلاف العلماء والتبصير في الدين وغيرها.
توفي سنة ٣١٠هـ.
ترجمته في وفيات الأعيان (٣٣٢/٣)، المنتظم (١٧٠/٦)، سير أعلام النبلاء (٢٦٧/١٤)، شذرات الذهب (٢٦٠/٢).

(٤) جامع البيان له (١٢٥/١٥).

(٥) تقدمت ترجمته.

(٦) الجامع لأحكام القرآن (١٩٠/١٠ -١٩١).

قلت : والذي يظهر لي أن لفظة التكريم هذه عامة، فليس بوسعنا حصرها في موطن من مواطن التكريم الكثيرة التي منحها الله الإنسان، اللهم إلا من باب التمثيل بأبرز تلك المواطن، فلا شك أن أولى ما يمثل به ويبرز عياناً من مشاهد تكريم الله لبني البشر هو ذلك العقل الذي به يتضح – بجلاء – تميز بني الإنسان عن سائر المخلوقات، فلا يضيره بعدُ أن تكون بعض المخلوقات أميز منه في أمور أخرى، كجري الفرس وسمعه وإبصاره، وقوة الفيل وشجاعة الأسد، ونحو ذلك[1] ؛ لأن ما تميز به الإنسان من نعمة العقل و الفهم والإدراك منحةٌ لا يعدلها شيء مما تميز به عليه غيره من المخلوقات .

٢– إن الشرع جعل العقل مناطاً للتكليف وشرطاً لقيام الحجة، فإذا سلب الموهوب سقط الوجوب[2].

وذلك ثابت قطعاً بالاستقراء التام، حتى إذا فقد العقل ارتفع التكليف رأساً، وعد فاقده كالبهيمة المهملة[3].

---

(١) ينظر المرجع السابق (١٠/١٩١) .

(٢) ينظر لهذا في : الاتجاهات العقلية الحديثة لناصر العقل ص٢٨، الإسلام تعقل واستنباط لمحمد عبد المنعم القيعي ص٧٣، موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية لأمين الصادق الأمين (١/٥٥)، العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب لمحمد حامد الناصر ص٢٠٧، محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته لهزاع الغامدي (١/٣٠٣) .

(٣) الموافقات للشاطبي (٣/١٩) .

وقد أشار النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى هذا المعنى، بقوله: **(رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصغير حتى يكبر، وعن المجنون حتى يعقل أو يفيق)**[١].

---

(١) رواه البخاري في صحيحه في كتاب الطلاق؛ باب الطلاق في الإغلاق والمكره والسكران والمجنون وأمرهما، والغلط والنسيان في الطلاق عن علي ﷺ موقوفاً (٢٠٧/٦)، وكذلك أبوداود في سننه في كتاب الحدود، باب في المجنون يسرق أو يصيب حداً (٥٥٩/٤) برقم ٤٣٩٩ و ٤٤٠٠، والحاكم في المستدرك في كتاب الحدود (٤٢٩/٤-٤٣٠) برقم ٨١٦٨ و٨١٦٩، وصححه ووافقه الذهبي.
وقد ورد مرفوعاً إلى النبي ﷺ عن علي ﷺ عند أحمد في المسند (١١٦/١) برقم ١١٨، ١٤٠، ١٥٥، ١٥٨، و(١٤٠/١) برقم ١١٨٣، وعند الترمذي في سننه في كتاب الحدود، باب ما جاء فيمن لا يجب عليه الحد (٢٤/٤) برقم ١٤٢٣، وقال: "حديث علي حديث حسن غريب من هذا الوجه"، وعند أبي داود في سننه في كتاب الحدود، باب في المجنون يسرق أو يصيب حداً (٥٥٩/٤)، برقم ٤٤٠١، و(٥٦٠/٤) برقم ٤٤٠٢ و٤٤٠٣.
وعند ابن ماجة في سننه كتاب الطلاق، باب طلاق المعتوه والصغير والنائم (٦٥٩/١) برقم ٢٠٤٢.
والحاكم في المستدرك في كتاب الحدود (٤٣٠/٤).
وورد مرفوعاً أيضاً من حديث عائشة رضي الله عنها عند أحمد في المسند (١٠٠/٦) برقم ٢٥٢٠١ و(١٠١/٦) برقم ٢٥٢١٠، وعند أبي داود في كتاب الحدود، باب في المجنون يسرق أو يصيب حداً (٥٥٨/٤) برقم ٤٣٩٨، وعند ابن ماجة في كتاب الطلاق باب طلاق المعتوه والصغير والنائم (٦٥٩/١) برقم ٢٠٤١، وعند النسائي في كتاب الطلاق، باب من لا يقع طلاقه من الأزواج (١٥٦/٦)، والدارمي في سننه في كتاب الحدود، باب رفع القلم عن ثلاثة (٢٢٥/٢) برقم ٢٢٩٦.
وأورده الحاكم كذلك عن أبي قتادة رضي الله عنه في كتاب الحدود (٤٣٠/٤) برقم ٨١٧١ وقال: "هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه".
والحديث صححه الألباني في إرواء الغليل (٥/٢) برقم ٢٩٧ صحيح الجامع الصغير وزيادته (٦٥٩/١)، برقم ٣٥١٢، ٣٥١٣، ٣٥١٤، وفي صحيح سنن أبي داود (٨٣١/٣-٨٣٢) برقم ٣٦٩٨، ٣٦٩٩، ٣٧٠٠، ٣٧٠١، ٣٧٠٢، ٣٧٠٣.

٣- مدح أهل العقول وتخصيصهم بالخطاب، وذلك لانتفاعهم بالمواعظ والزواجر دون غيرهم ممن قل نصيبه من العقل.

والتخصيص بالخطاب كما هو معلوم فيه تمييز وتشريف لهم(١).

ومن ذلك قوله جل شأنه: ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾(٢).

يقول ابن جرير(٣): «يعني بذلك جل ثناؤه: وما يتعظ بما وعظ به ربه في هذه الآيات التي وعظ فيها المنفقين أموالهم بما وعظ به غيرهم فيها وفي غيرها من آي كتابه، فيذكر وعده ووعيده فيها، فينزجر عما زجره عنه ربه، ويطيعه فيما أمره به إلا أولو الألباب.

يعني: إلا أولو العقول الذين عقلوا عن الله عز وجل أمره ونهيه، فأخبر جل ثناؤه أن المواعظ غير نافعة إلا أولي الحجا والحلوم، وأن الذكرى غير ناهية إلا أهل النهى والعقول»(٤).

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾(٥).

---

(١) ينظر: منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة لعثمان بن علي حسن (١/١٦٩)، الدلالة العقلية في القرآن ومكانتها في تقرير مسائل العقيدة الإسلامية لعبد الكريم عبيدات ص٨٧، والتحسين والتقبيح وجذوره في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة لعلي الزهراني ص٣٧.

(٢) سورة البقرة، الآية [٢٦٩].

(٣) سبقت الترجمة له.

(٤) جامع البيان (٣/٩١).

(٥) سورة يوسف، الآية [١١١].

أي لقد كان في قصص يوسف وإخوته عبرة لأهل الحجا والعقول، يعتبرون بها وموعظة يتعظون بها[١].

وكذلك قوله تعالى: ﴿ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْآيَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾[٢]، وقوله سبحانه: ﴿ وَلَقَد تَّرَكْنَا مِنْهَآ ءَايَةً بَيِّنَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾[٣] وقوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾[٤]، إلى غير ذلك من الآيات الدالة على ذلك.

٤- الذم لمن حبس عقله عن العمل والتفكير، ولم يستعمله في معرفة الحق والهداية، وذلك في صور قرآنية كثيرة، من أبرزها ما يلي:

(أ) ذم الله للمقلدين آباءهم الملغين عقولهم، اتباعاً لأسلافهم بغير هدى، وذلك في آيات كثيرة[٥].

منها قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾[٦].

---

(١) جامع البيان (٨/٨٩ - ٩٠).

(٢) سورة الروم، [٢٨].

(٣) سورة العنكبوت، [٣٥].

(٤) سورة الزمر، [١٨].

(٥) ينظر: الإسلام تعقل واستنباط لمحمد القيعي ص٤٦، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير للرومي (١/٣٥)، منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد لعثمان بن علي حسن (١/١٧٠)، العقلانيون أفراخ المعتزلة العصريون لعلي حسن عبد الحميد ص٢٨، التحسين والتقبيح وجذوره للزهراني ص٣٩. الوحي والعقل: بحث في إشكالية تعارض العقل والنقل للؤي الصافي (مجلة إسلامية المعرفة ع (١١) ص٥٤).

(٦) سورة البقرة، [١٧٠].

فها هو منادي الحق يدعوهم لاتباع أوامر الله والعمل بما أنزل الله فيرفضون الاستجابة جملة وتفصيلاً، ويصرون على تقليد الآباء، فيندد الله جل وعلا بفعلهم هذا: ﴿أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ أي: أو لو كان أولئك الآباء الذين يقتفون أثرهم ليس لهم فهم ولا هداية؟!(١) ومع ذلك يصرون على اتباعهم وهم كذلك فأي جمود هذا وأي انسلاخ من العقل؟!(٢).

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾(٣).

وقوله سبحانه: ﴿فَلَا تَكُ فِى مِرْيَةٍ مِّمَّا يَعْبُدُ هَٰٓؤُلَآءِ مَا يَعْبُدُونَ إِلَّا كَمَا يَعْبُدُ ءَابَآؤُهُم مِّن قَبْلُ وَإِنَّا لَمُوَفُّوهُمْ نَصِيبَهُمْ غَيْرَ مَنقُوصٍ﴾(٤)، وغيرها من الآيات الكثيرة في هذا المعنى.

(ب) إنكار الله جل وعلا على المتبعين للأحبار والرهبان من دون الله سبحانه، مما هو - بلا شك - مخالف للنظر القويم والعقول المستقيمة، وذلك في آيات كثيرة(٥).

مثل: قوله تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓا إِلَّا لِيَعْبُدُوٓا إِلَٰهًا وَٰحِدًا لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾(٦).

---

(١) تفسير القرآن العظيم لابن كثير (١/ ٢١٠).

(٢) في ظلال القرآن (١/ ١٥٥).

(٣) سورة المائدة، [١٠٤].

(٤) سورة هود، [١٠٩].

(٥) ينظر الإسلام تعقل واستنباط لمحمد القيعي ص ٤٦ -٤٧.

(٦) سورة التوبة، [٢١].

(جـ) تشبيه هؤلاء الجهلة الرعاع بالأنعام التي لا تعقل ما تفعل، بل التصريح بأنهم أضل منها سبيلاً، وذلك في آيات عدة من كتاب الله جل وعلا.

منها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلْبُكْمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾[1].

ومنها: قوله سبحانه: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً ۚ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾[2].

يقول ابن كثير رحمه الله[3]: «﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ أي فيما هم فيه من الغي والضلال والجهل، كالدواب السارحة التي لا تفقه ما يقال لها، بل إذا نعق بها راعيها أي دعاها إلى ما يرشدها لا تفقه ما يقول ولا تفهمه، بل إنما تسمع صوته فقط»[4].

ومنها: قوله جل وعلا: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾[5].

---

(١) سورة الأنفال، [٢٢].

(٢) سورة البقرة، [١٧١].

(٣) هو أبوالفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، عماد الدين، الحافظ المفسر المؤرخ، الفقيه النحوي المحدث.

صنف تصانيف مفيدة، وانتفع الناس بها، منها تفسير القرآن العظيم، والبداية والنهاية والباعث إلى معرفة علوم الحديث.

ترجمته في الدرر الكامنة (١/٣٩٩)، شذرات الذهب (٦/٢٣١)، الأعلام للزركلي (١/٣١٧).

(٤) تفسير القرآن العظيم (١/٢١٠).

(٥) سورة الأعراف، [١٧٩].

نعم إنهم أضل من الأنعام ؛ لأن الأنعام تبصر منافعها ومضارها وتتبع مالكها ، وهم بخلاف ذلك ، إن الأنعام تعرف الله وتسبح بحمده ، وهم على الضد من ذلك[١].

(د) تبكيت أولئك الذي لم يستعملوا عقولهم في معرفة الحق والهداية ، فهلكوا[٢] وندموا ولات ساعة مندم ، كما في قوله تعالى : ﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ۝ فَاعْتَرَفُوا بِذَنبِهِمْ فَسُحْقًا لِّأَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾[٣] .

٥- الدعوة إلى ضرورة استعمال العقل في آيات كثيرة جداً كقوله تعالى : ﴿ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴾[٤] ، وقوله : ﴿ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾[٥] .

إلى جانب حشد عشرات الآيات في إيقاظ الحواس من سمع وبصر ولمس ، وعشرات أخر في الحث على طلب الحجة والبرهان[٦] كقوله : ﴿ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾[٧] ، وآيات أخر في التأفف من تعطيل العقل

---

(١) ينظر : أحكام القرآن للقرطبي (٢٠٦/٧) .

(٢) ينظر : الاتجاهات العقلانية الحديثة لناصر العقل ص ٢٨ .

(٣) سورة الملك ، [١٠-١١].

(٤) سورة البقرة ، [٢١٩].

(٥) سورة البقرة ، [٢٤٢].

(٦) ينظر : الإسلام كما ينبغي أن نؤمن به لعبد الحليم عويس ص٥٣ ، الدلالة العقلية في القرآن ومكانتها في تقرير مسائل العقيدة الإسلامية لعبد الكريم عبيدات ص٨٦ .

(٧) سورة البقرة ، [١١١].

والتعجب الشديد من حبس الفكر(١)، كما في قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾(٢)، وقوله: ﴿قُل لَّوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا تَلَوْتُهُۥ عَلَيْكُمْ وَلَآ أَدْرَىٰكُم بِهِۦ ۖ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِۦٓ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾(٣).

٦- دعوة القرآن إلى إعمال العقل بتوجيهه الدائم إلى التدبر والتفكر في جوانب الكون والحياة؛ بغية التوصل إلى الاستدلال الصحيح للتعرف على الحقائق بشمول وعمق.

وذلك في صور قرآنية عقلية رائعة، منها ما يلي:

(أ) توجيه الإنسان إلى التأمل والتدبر في أحوال صاحب الرسالة، صلى الله عليه وآله وسلم، ومن ثم تبين حاله بعد هذا التفكر، كما قال الله جل في علاه: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ ۖ أَن تَقُومُوا۟ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا۟ ۚ مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُم بَيْنَ يَدَىْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾(٤).

يقول ابن سعدي رحمه الله(٥): «﴿أَن تَقُومُوا۟ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ﴾: أي تنهضوا بهمة ونشاط وقصد لاتباع الصواب وإخلاص لله، مجتمعين ومتباحثين في ذلك

---

(١) ينظر: الدلالة العقلية في القرآن ومكانتها في تقرير مسائل العقيدة الإسلامية لعبد الكريم عبيدات ص٨٦.

(٢) سورة النساء، [٨٢].

(٣) سورة يونس، [١٦].

(٤) سورة سبأ، [٤٦].

(٥) هو أبوعبدالله عبدالرحمن بن ناصر بن عبدالله آل سعدي الناصري التميمي الحنبلي، برع في التوحيد والتفسير والحديث والفقه والأصول والنحو، من كتبه: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، التنبيهات اللطيفة فيما احتوت عليه الواسطية من المباحث المنيفة، وغيرها من الكتب النافعة.
توفي سنة ١٣٧٦هـ.
ترجمته في مقدمة تفسيره: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان بقلم أحد تلاميذه (٥/١)، وانظر كذلك اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر (١٤٨/١).

ومتناظرين، وفرادى، كل واحدٍ يخاطب نفسه بذلك، فإذا قمتم لله مثنى وفرادى استعملتم فكركم وأجلتموه وتدبرتم أحوال رسولكم : هل هو مجنون، فيه صفات المجانين من كلامه وهيئته وصفته ؟ أم هو نبي صادق منذر لكم ما يضركم مما أمامكم من العذاب الشديد ؟ فلو قبلوا هذه الموعظة واستعملوها لتبين لهم أكثر من غيرهم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس بمجنون ؛ لأن هيئته ليست كهيئة المجانين .....

ثم إذا تأملوا كلامه الفصيح ولفظه المليح وكلماته التي تملأ القلوب أمناً وإيماناً وتزكي النفوس وتطهر القلوب وتبعث على مكارم الأخلاق ....، إذا تكلم رمقته العيون هيبة وإجلالاً وتعظيماً، فهل هذا يشبه هذيان المجانين وعربدتهم وكلامهم الذي يشبه أحوالهم ؟! فكل من تدبر أحواله، وقصده استعلام هل هو رسول الله أم لا ؟ سواء تفكر وحده أم معه غيره جزم بأنه رسول الله حقاً ونبيه صدقاً "(١) .

(ب) توجيه الإنسان إلى النظر فيما حوله من المخلوقات العظيمة، كهذه السموات العجيبة وهذه الأرضين وما عليها من كائنات بديعة من جبال راسية وأشجار متنوعة ودواب مختلفة .

يقول جل في علاه : ﴿ قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَمَا تُغْنِى ٱلْـَٔايَـٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ ﴾(٢) ويقول سبحانه : ﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ۝ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ۝ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ۝ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴾(٣) .

---

(١) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان (٦/ ٢٩٢ -٢٩٣) .

(٢) سورة يونس، [١٠١].

(٣) سورة الغاشية، الآيات [١٧ -٢٠].

(جـ) توجيه الإنسان إلى النظر في نفسه، بما فيها من عظيم خلق الله واتقان صنعه[١]، كما في قوله تعالى: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[٢].

إن هذا التفكر والتدبر يوجه العقل - لا محالة - إلى إدراك العلل المعقولة وراء هذه الصور المحسوسة، وكل ذلك إشعار بقيمة العقل وأهميته ومكانته في هذا الدين العظيم[٣].

٧- الاعتماد في ترسيخ العقيدة على الأدلة العقلية الواضحة والحجج والبراهين الباهرة والأقيسة الصحيحة التي توصل إلى الحق كل من أعمل عقله وحسن قصده، بعد منّ الله عليه بالهداية.

يقول ابن تيمية رحمه الله: «وما دل الشارع عليه ينتظم جميع ما يحتاج إلى علمه بالعقل وجميع الأدلة والبراهين وأصول الدين ومسائل العقائد، بل قد تدبرت عامة ما يذكره المتفلسفة والمتكلمة والدلائل العقلية، فوجدت دلائل الكتاب والسنة تأتي بخلاصته الصافية عن الكدر، وتأتي بأشياء لم يهتدوا لها، وتحذف ما وقع منهم من الشبهات والأباطيل مع كثرتها واضطرابها»[٤].

---

(١) ينظر: مفتاح دار السعادة لابن القيم (١/١٨٧-١٩٩) و (١/٢٥٦- وما بعدها)، المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام لمحمد عبد الستار نصار ص٤٤٠.

(٢) سورة الذاريات، [٢١].

(٣) ينظر الدلالة العقلية في القرآن ومكانتها في تقرير مسائل العقيدة لعبيدات ص٨٩.

(٤) مجموع الفتاوى (١٩/٢٣٢-٢٣٣)، ومعناه أيضاً في (٩/٢٢٥) وفي الرد على المنطقيين ص٣٢١، والنبوات لابن تيمية ص٢١٤.

وقال السيوطي رحمه الله [١]: «قال العلماء: قد اشتمل القرآن العظيم على جميع أنواع البراهين والأدلة، وما من برهان ودلالة وتقسيم وتحذير – يبنى من كليات المعلومات العقلية والسمعية - إلا وكتاب الله قد نطق به، لكن أورده على عادة العرب دون دقائق طرق المتكلمين، لأمرين:

أحدهما: بسبب ما قاله: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡ﴾ [٢].

والثاني: أن المائل إلى طريق المحاجة هو العاجز عن إقامة الحجة بالجلي من الكلام، فإن من استطاع أن يفهم بالأوضح الذي يفهمه الأكثرون لم ينحط إلى الأغمض الذي لا يعرفه إلا الأقلون» [٣].

ومن تلك البراهين والأقيسة العقلية التي لا يمكن حصرها في هذا المقام، أذكر ما يلي:

---

(١) هو أبو الفضل عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد بن سابق الدين السيوطي الشافعي، جلال الدين، إمام حافظ مؤرخ أديب.

كان من المكثيرين من التأليف، من كتبه: الأشباه والنظائر في القواعد الفقهية، الإتقان في علوم القرآن، الحاوي للفتاوي، تدريب الراوي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة.

توفي سنة ٩١١هـ.

ترجمته في الضوء اللامع (٦٥/١)، شذرات الذهب (٥١/٨).

(٢) سورة إبراهيم: "٤".

(٣) الإتقان في علوم القرآن (١٠٥٤/٢).

وينظر للمزيد: جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي في الفكر القديم لمحمد الكتاني ص٤٤٤-٤٥١، مكانة العقل في الإسلام للسيد حسن مزيو ص٣٨، وموقف المدرسة العقلية من السنة النبوية للأمين الصادق الأمين (٥٧/١).

(أ) قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ ۖ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ ﴾[١] .

ففي هذه الآية العظيمة يضرب الله للناس مثلاً في أعظم المطالب الإلهية، وهو توحيد الله جل وعلا وإفراده بالعبودية دون ما سواه من الأصنام والأنداد بأسلوب عقلي عجيب.

فضرب لهم سبحانه هذا المثل من عقولهم ليبين لهم قبح عبادتهم لغيره، وأن هذا أمر مستقر قبحه وهجنته في كل عقل[٢].

يقول القرطبي: «فإذا كان هذا الذي هو أضعف الحيوان وأحقره لا يقدر من عبدوه من دون الله عز وجل على خلق مثله، ودفع أذيته فكيف يجوز أن يكونوا آلهة معبودين مطاعين، وهذا من أقوى حجة وأوضح برهان»[٣].

(ب) قوله تعالى: ﴿ ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ ۖ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن شُرَكَآءَ فِى مَا رَزَقْنَٰكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَآءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾[٤].

---

(١) سورة الحج، [٧٣].

(٢) ينظر: مفتاح دار السعادة (٢/ ٩).

(٣) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١٢/ ٦٥). وينظر في تفسير هذه الآية أيضاً: الوسيط في تفسير القرآن للواحدي (٣/ ٢٨٠)، الكشاف للزمخشري (٣/ ١٧١)، وروح المعاني للألوسي (١٧/ ٢٠٠).

(٤) سورة الروم، [٢٨].

قال الألوسي[١]: «أي: لا ترضون بأن يشارككم فيما رزقناكم من الأموال ونحوها مماليككم، وهم أمثالكم في البشرية غير مخلوقين لكم، بل لله تعالى، فكيف تشركون به سبحانه في المعبودية التي هي من خصائصه تعالى الذاتية، مخلوقه سبحانه، بل مصنوع مخلوقه جل وعلا حيث تصنعونه بأيديكم ثم تعبدونه»[٢].

نعم إنه برهان لا يملك العاقل عنده سوى التسليم بالوحدانية والإفراد بالعبودية للخالق جلَّ شأنه، إنه خطاب للعاقل الذي يفكر ويتدبر ويتأمل، لذا كان ختام هذه الآية: ﴿كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْأَيَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾.

أي يستعملون عقولهم في تدبير الأمثال، وقيل في تدبير الأمور مطلقاً، ويدخل في ذلك الأمثال دخولاً أولياً، وخصهم بالذكر مع عموم تفصيل الآيات للكل؛ لأنهم المنتفعون بها[٣].

---

(١) هو أبوالثناء محمود بن عبدالله الحسيني الألوسي، شهاب الدين، مفسر، محدث، أديب، من أهل بغداد.

من أشهر تصانيفه: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني.

توفي سنه ١٢٧٠هـ.

ترجمته في الأعلام للزركلي (١٧٦/٧).

(٢) روح المعاني (٣٨/٢١). وينظر في تفسير الآية أيضاً: الوسيط للواحدي(٤٣٢/٣- ٤٣٣)، الكشاف للزمخشري (٤٧٨/٣)، تفسير القرآن الجليل المسمى بمدارك التنزيل وحقائق التأويل للنسفي (١١٥/٤).

(٣) انظر المراجع السابقة.

(جـ) قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلْإِنسَـٰنُ أَنَّا خَلَقْنَـٰهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ﴿٧٧﴾ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَـٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ﴿٨٠﴾ أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَـٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّـٰقُ ٱلْعَلِيمُ﴾[1] .

إنه سرد رائع لمقدمات متعاقبة تنتهي بعد النظر فيها وتأملها إلى التسليم بصحة النتيجة من غير ارتياب ولا تردد: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾.

يقول الزمخشري[2]: «قبح الله عز وجل إنكارهم البعث تقبيحاً لا ترى أعجب منه وأبلغ»[3].

---

(١) سورة يس، الآيات " ٧٧ -٨١ ".

(٢) هو أبوالقاسم محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي الزمخشري المعتزلي، جارالله، المفسر المحدث اللغوي النحوي.
من أشهر كتبه: الكشاف في التفسير، والفائق في غريب الحديث، وأساس البلاغة، والمفصَّل وغيرها.
توفي سنة ٥٣٨هـ.
ترجمته في وفيات الأعيان (٤/٢٥٤)، المنتظم (١٠/١١٢)، سير أعلام النبلاء (٢٠/١٥١)، شذرات الذهب (٤/١١٨).

(٣) الكشاف (٤/٣٠). وينظر أيضاً في تفسير هذه الآيات: الوسيط في تفسير القرآن للواحدي (٣/٥٢٠)، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١٥/٣٩ -٤١)، تفسير القرآن للنسفي (٤/٢٥٤)، روح المعاني للألوسي (٢٣/٥٣).

نعم، لأنه يخاطب تلك العقول بالحجة الدامغة والبرهان الساطع، فها هي الآيات من أول وهلة تحث العقل على التفكر والرؤية والتدبر: ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلْإِنسَٰنُ﴾ ثم تأتي البراهين الواحد تلو الآخر، والتي لا يملك معها المتفكر والمتدبر سوى الإذعان والتسليم.

وما مثل به غيض من فيض، وقليل من كثير، ودون استعراض طريقة القرآن في ذلك وتطبيقاتها الأسفار العظيمة.

وما هذه الطريقة في الإقناع إلا أبلغ دليل على ما يوليه هذا الدين العظيم لتلك النعمة الربانية (نعمة العقل) من عناية ومكانة.

٨- حماية العقل والمحافظة عليه من كل ما يؤدي إلى إزالته أو تعطيله أو تغطيته، بل ومحاربة كل ما من شأنه التأثير على مهمته المناطة به[١].

لذا فقد حرم الله جل وعلا الخمر والمسكرات التي تغطي العقل وتحول بينه وبين وظيفته التي خلق لأجلها، فقال سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[٢].

---

(١) ينظر: منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير للرومي (١/٣٧)، منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد لعثمان علي حسن (١/١٧٠)، العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب للناصر ص٢٠٧، العقلانيون أفراخ المعتزلة العصريون ص٣٠، الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد للعريفي ص٣٥، موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية لأمين الصادق الأمين (١/٥٥)، العقل: مجالاته وآثاره في ضوء الإسلام للزنيدي ص٦٤، محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته لهزاع الغامدي (١/٣٠٤)، التحسين والتقبيح وجذوره للزهراني ص٤١-٤٢.

(٢) سورة المائدة، الآية [٩٠].

وقال عليه الصلاة والسلام: **(كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام)**[١].

بل روي أن النبي ﷺ جعل في الاعتداء على العقل وتضييع منفعته الدية كاملة، إذ روي عنه قوله ـ عليه الصلاة والسلام: **(وفي العقل الدية)**[٢].

وحكى فيه غير واحد من أهل العلم الإجماع[٣].

وعدَّ علماء الإسلام العقل واحداً من الضروريات الخمس التي أمر الشارع بحفظها ورعايتها؛ لأن مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة عليها[٤].

---

(١) رواه مسلم في صحيحه في كتاب الأشربة، باب بيان أن كل مسكر خمر، وأن كل خمر حرام (١٥٨٧/٣) رقم (٢٠٠٣) وتتمته: "ومن شرب الخمر في الدنيا فمات وهو يدمنها، لم يتب، لم يشربها في الآخرة"، ورواه غيره.

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى في كتاب الديات، باب السمع (٨٥/٨، ٨٦) من حديث معاذ بن جبل ﷺ.

وضعفه ابن حجر في التلخيص الحبير (٢٩/٤)، والألباني في إرواء الغليل (٣٢٢/٧).

(٣) ينظر: الإجماع لابن المنذر ص٧٢، المغني لابن قدامة (١٥١/١٢)، مغني المحتاج للشربيني (٦٨/٤)، زاد المحتاج للكوهجي (١٠٠/٤). وينظر لهذه المسألة أيضاً: المحلى لابن حزم (٥٣/١١)، الهداية للمرغيناني.

(٤) ينظر: الموافقات للشاطبي (٨/٢)، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ليوسف العالم ص ٢٠١، الشاطبي ومقاصد الشريعة لحمادي العبيدي ص ١٩٠، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي للريسوني ص ١٢٦، ١٥٣، ومقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية لمحمد اليوبي ص٢٣٥.

وهذه الضروريات الخمس، هي: الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

٩- محاربة الإسلام للخرافات والأوهام الباطلة التي تنكرها العقول السليمة والفطر المستقيمة، كالتشاؤم والتطير والكهانة والاعتقاد في الأنواء، والسحر والشعوذة وتعليق التمائم، وما جرى مجرى ذلك مما يتنافى مع العقل.

والأدلة على ذلك كثيرة جداً، منها ما روى أبو هريرة[١] ﷺ عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: (لا عدوى[٢] ولا طيرة[٣] ولا

---

(١) هو عبدالرحمن بن صخر الدوسي، الصحابي المشهور، كان حافظاً مكثراً، اشتهر بأبي هريرة، وكان اسمه في الجاهلية عبدشمس، أسلم عام خيبر، ولازم الرسول ﷺ إلى وفاته ﷺ.

توفي سنة ٥٨هـ، وقيل غير ذلك.

ترجمته في الإصابة (٤/٢٠٢)، أسد الغابة (١/٣٢)، شذرات الذهب (١/٦٣).

(٢) المراد بنفي العدوى في الحديث ـ على الصحيح ـ هو أن شيئاً من الأمراض لا يعدي بطبعه من غير إضافة إلى الله تعالى، إذ قد يجعل الله بمشيئته مخالطة الصحيح من به شيء من الأمراض سبباً لحدوث ذلك المرض، وقد لا يجعل الله ذلك فلا يحدث المرض.

إذاً فالأمر في حدوث المرض راجع إلى مشيئة الله وتقديره.

وهذا على خلاف ما كان أهل الجاهلية يعتقدونه من أن الأمراض تعدي بطبعها من غير إضافة إلى الله تعالى، فأبطل النبي ﷺ اعتقادهم هذا، ونفى العدوى بذلك التصور الجاهلي.

ينظر لهذا المعنى وغيره: فتح الباري (١٠/١٦٨ـ ١٧٢).

(٣) الطيرة: بكسر الطاء وفتح الياء، وقد تُسكّن، هي التشاؤم بالشيء، وهو ما كانت تفعله العرب في الجاهلية، فإنهم كانوا يعتمدون على الطير، فإذا خرج أحدهم لأمر، فإن رأى الطير طار يمنة تيمن به واستمر، وإن رآه طار يسرة تشاءم به ورجع، وربما كان أحدهم يهيّج الطير ليطير فيعتمدها، فجاء الشرع بالنهي عن ذلك.

ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر (٣/١٥٢)، فتح الباري (١٠/٢٢٣).

هامة [١] ولا صفر [٢])[٣].

---

(١) الهامة بالتخفيف على الصحيح المحفوظ في الرواية، قيل: هي اسم طائر، كان أهل الجاهلية يتشاءمون به، إذا وقع على بيت أحدهم، يقول: نعت إليَّ نفسي أو أحداً من أهل داري، رجحه ابن الأثير، وقيل: هي البومة.

وقيل: المراد بها الرأس؛ لأن العرب في الجاهلية كانت تقول - إذا قتل الرجل ولم يؤخذ بثأره - خرجت من رأسه هامة فتدور حول قبره، فتقول: أسقوني أسقوني، فإن أدرك بثأره ذهبت وإلا بقيت.

فمعنى الحديث على القول الأول: لا شؤم بالطير أو البومة ونحوها، وعلى القول الثاني: لا حياة لهامة الميت.

ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر (٢٥٢/١٠)، فتح الباري (٢٨٣/٥).

(٢) الصفر: قيل: إنه شهر صفر، وكان العرب يتشاءمون به، ولا سيما في النكاح.

وقيل: إن العرب في الجاهلية كانت تزعم أن في البطن حية يقال لها الصفر، تصيب الإنسان إذا جاع وتؤذيه، وأنها تعدي، فأبطل الإسلام ذلك.

وقيل: إنه نهي عن النسيئة الذي كانت تفعله الجاهلية، وهو تأخير المحرم إلى صفر، ويجعلون صفر، هو الشهر الحرام، فأبطل الإسلام ذلك. والأقرب هو القول الأول.

ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر (٣٥/٣)، فتح الباري (١٨١/١٠)، القول المفيد على كتاب التوحيد لابن عثيمين (٥٦٤/١).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الطب، باب لا هامة (٣٥/٧) حديث رقم ٥٧٥٧، ومسلم في صحيحه في كتاب السلام، باب لا عدوى ولا طيرة ولا هامة ولا صفر ولا نوء ولا غول ولا يورد ممرض على مصح (١٧٤٣/٤) برقم (٢٢٢٠) عن أبي هريرة ﷺ، واللفظ للبخاري.

وفي رواية: (ولا نوء[١])[٢].

وعن جابر رضي الله عنه[٣] مرفوعاً: (لا عدوى ولا غول[٤] ولا صفر)[٥].

---

(١) النوء عند العرب: سقوط نجم من نجوم المنازل الثمانية والعشرين، وإنما سمي نوءاً؛ لأنه إذا سقط الساقط منها بالمغرب ناء الطالع بالمشرق.

وكانت العرب في الجاهلية تزعم أن مع سقوط المنزلة وطلوع رقيبها يكون المطر، وينسبونه إليها، فيقولون: مُطرنا بنوء كذا، فنهي عن ذلك.

ينظر: غريب الحديث للقاسم بن سلام (١/١٩٢)، النهاية في غريب الحديث والأثر (٥/١٢٢)، تفسير غريب الحديث لابن حجر ص٢٤٦، القول المفيد على كتاب التوحيد لابن عثيمين (١/٥٦٨).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب السلام، باب لا عدوى ولا طيرة ولا هامة ولا صفر ولا نوء.... (٤/١٧٤٤) حديث رقم ٢٢٢٠ عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) هو أبوعبدالله جابر بن عبدالله بن عمرو بن حرام، الأنصاري الخزرجي السلمي، الصحابي المشهور، من أهل بيعة الرضوان، وكان مفتي المدينة في زمانه.

توفي سنة ٧٨هـ، وقيل سنة ٧٧هـ.

ترجمته في سير أعلام النبلاء (٣/١٨٩)، أسد الغابة (١/٢٥٦)، شذرات الذهب (١/٨٤).

(٤) الغول: واحد الغيلان، وهي جنس من الجن والشياطين، كانت العرب تزعم أن الغول تتراءى للناس في الغلاة، فتتغول تغوّلاً أي تتلون تلوّناً في صور شتى، لتضلهم عن الطريق وتهلكهم، فنفاه النبي ﷺ وأبطله.

وليس ذلك نفياً لعين الغول ووجوده، وإنما فيه إبطال ما كان يعتقده العرب من تأثير الغول.

ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر (٣/٣٩٦)، تفسير غريب الحديث لابن حجر ص ١٨١، القول المفيد على كتاب التوحيد لابن عثيمين (١/٥٦٩).

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب السلام، باب لا عدوى ولا طيرة ولا هامة ولا صفر ولا نوء ولا غول ولا يورد ممرض على مصح (٤/١٧٤٥) حديث رقم ٢٢٢٢ عن جابر رضي الله عنه.

وعن ابن مسعود ﷺ قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : (إن الرقى[١] والتمائم[٢] والتولة[٣] شرك)[٤].

---

(١) الرقى: جمع رقية، وهي العوذة التي يرقى بها صاحب الآفة.
ويقال: رقى عليه أي قرأ عليه الرقية.
والمنهي عنه من الرقية ما كان شركاً، أما الرقية الشرعية بشروطها فلا بأس بها.
ينظر النهاية في غريب الحديث والأثر (٢/٢٥٤)، القول المفيد على كتاب التوحيد لابن عثيمين (١/١٧٨، ١٨٠).

(٢) التمائم: جمع تميمة، وهي خرزات كانت العرب في الجاهلية تعلقها على أولادها يتقون بها العين بزعمهم، فأبطلها الإسلام.
ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر (١/١٩٧)، القول المفيد على كتاب التوحيد لابن عثيمين (١/١٨٠).

(٣) التولة: ـ بكسر التاء وفتح الواو ـ هي ما يحبب المرأة إلى زوجها من السحر ونحوه، ومنه ما يعلق على الزوج لهذا الغرض، وهو شرك؛ لأنه ليس بسبب شرعي ولا قدري للمحبة.
ينظر: غريب الحديث للقاسم بن سلام (٢/١٩٠)، النهاية لابن الأثير (١/٢٠٠)، القول المفيد لابن عثيمين (١/١٨١).

(٤) رواه أحمد في المسند (١/٣٨١)، وأبوداود في سننه في كتاب الطب، باب في تعليق التمائم (٤/٢١٢) حديث رقم ٣٨٨٣، وابن ماجة في سننه في كتاب الطب، باب تعليق التمائم (٢/ ١١٦٧)، حديث رقم ٣٥٣٠، والحاكم في المستدرك في كتاب الرقى والتمائم (٤/٤٦٣) حديث رقم ٨٢٩٠، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد على شرط الشيخين، ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي، وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير (١/٣٣٦) رقم ١٦٣٢ وصحيح سنن أبي داود (٢/٧٣٥) حديث رقم ٣٢٨٨، والسلسلة الصحيحة (المجلد الأول/ القسم الثاني/ ٦٤٨) حديث رقم ٣٣١.

وعن بعض أزواج النبي ﷺ أنه قال: **(من أتى عرافاً[١]، فسأله عن شيء لم تقبل له صلاة أربعين ليلة)**[٢].

١٠- إن الشريعة الإسلامية قد اسندت استنباط الأحكام التي لم ينص عليها في الكتاب أو السنة ولم ينقل فيها إجماع إلى الاجتهاد الذي يقوم مداره على العقل وإنعام الفكر وتقليب النظر[٣].

وأدلة مشروعية الاجتهاد أكثر من أن تحصر في هذا المقام، ومن أشهر الأدلة في ذلك: قوله عليه الصلاة والسلام: **(إذا حكم الحاكم فاجتهد، ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجرٌ)**[٤].

فقد جعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم من الاجتهاد العقلي أساساً ومرجعاً عند فقدان النص من الوحيين، بل أثبت أجراً على ذلك الاجتهاد، حتى وإن كان خاطئاً متى استكمل شروط الاجتهاد الشرعي.

---

(١) العرّاف: صيغة مبالغة من العارف، أو نسبة، أي من ينتسب إلى العرافة.
والعرّاف قيل: هو الكاهن، وهو الذي يخبر عن المستقبل، وقيل: هو اسم عام للكاهن والمنجّم والرمّال ونحوهم ممن يستدل على معرفة الغيب بمقدمات يستعملها، وهذا المعنى أعم، ويدل عليه الاشتقاق، إذ هو مشتق من المعرفة، فيشمل كل من تعاطى هذه الأمور وادّعى بها المعرفة.
النهاية لابن الأثير (٢/٢١٨)، القول المفيد على كتاب التوحيد لابن عثيمين (١/٥٣٢).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب السلام، باب تحريم الكهانة وإتيان الكهان (٤/١٧٥١) حديث رقم ٢٢٣٠ عن صفية عن بعض أزواج النبي ﷺ.

(٣) ينظر: منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير للرومي (١/٣٦-٣٧)، العقلانيون أفراخ المعتزلة العصريون لعلي حسن ص٢٩-٣٠، والتحسين والتقبيح وجذوره للزهراني ص٤٠.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ (٨/١٩٨)، حديث رقم ٧٣٥٢، ومسلم في صحيحه في كتاب الأقضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد، فأصاب أو أخطأ (٣/١٣٤٢) حديث رقم ١٧١٦ عن عمرو بن العاص رضي الله عنه.

فأي حض وحث على الاجتهاد وإعمال العقل فوق هذا .

وها هو عليه الصلاة والسلام يوصي معاذ بن جبل رضي الله عنه[١] بإعمال رأيه واجتهاده في كل مسألة ترد عليه لم يجد فيها نصاً من الكتاب أو السنة حينما بعثه إلى اليمن قاضياً ، وقال له : **(كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟)** قال : أقضي بكتاب الله ، قال : **(فإن لم تجد في كتاب الله؟)** قال : فبسنة رسول الله ﷺ ، قال : **(فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ ولا في كتاب الله؟)** قال : أجتهد رأيي ولا آلو ، فضرب رسول الله ﷺ صدره ، وقال : **(الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله)**[٢] .

---

(١) هو أبوعبدالرحمن معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس الأنصاري الخزرجي ، الصحابي المشهور ، الإمام المقدم في علم الحلال والحرام.
أمره النبي ﷺ على اليمن ولاية القضاء.
توفي بالطاعون سنة ١٧هـ وقيل سنة ١٨هـ.
ترجمته في صفة الصفوة (١/٤٨٩) ، سير أعلام النبلاء (١/٤٣٤) ، شذارت الذهب (١/٢٩).

(٢) رواه الإمام أحمد في المسند (٥/٢٣٠ ، ٢٣٦ ، ٢٤٢) ، وأبوداود في سننه في كتاب الأقضية ، باب اجتهاد الرأي في القضاء ، (٤/١٨ـ ١٩) ، والترمذي في سننه في كتاب الأحكام ، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي (٣/٦١٦) ، حديث رقم ١٣٢٧ ، والدارمي في سننه في المقدمة ، باب الفتيا وما فيه من الشدة (١/٧٢) ، حديث رقم ١٦٨ .
كلهم رووه من حديث عمرو بن الحارث ابن أخي المغيرة بن شعبة عن ناس من أهل حمص من أصحاب معاذ عن معاذ.
وقد اختلف العلماء في صحة هذا الحديث اختلافاً كثيراً ، فقال الترمذي في سننه (٣/٦١٧) : "هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه ، وليس إسناده عندي بمتصل".
وقال ابن حزم في الإحكام له (٧/٤١٧) : "هذا حديث ساقط ، لم يروه أحد من غير هذا الطريق ، وأول سقوطه أنه عن قوم مجهولين لم يسموا ، فلا حجة فيمن لا يعرف من هو ، وفيه الحارث بن عمرو ، وهو مجهول لا يعرف من هو ، ولم يأت هذا الحديث قط من غير طريقه". =

=ثم نقل ابن حزم تضعيف الإمام البخاري لهذا الحديث.
وقال ابن حجر في التلخيص الحبير (٤/ ١٨٢): "قال ابن طاهر في تصنيف له مفرد في الكلام على هذا الحديث: اعلم أنني فحصت عن هذا الحديث في المسانيد الكبار والصغار، وسألت عنه من لقيته من أهل العلم بالنقل، فلم أجد له غير طريقين: أحدهما طريق شعبة، والأخرى عن محمد بن جابر عن أشعث بن أبي الشعثاء عن رجل من ثقيف، وكلاهما لا يصح".
وقد صحح هذا الحديث الخطيب البغدادي وابن قدامة وابن القيم وغيرهم.
فقال الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه (١/ ١٨٩): "فإن اعترض المخالف بأن قال: لا يصح هذا الخبر؛ لأنه لا يروى إلا عن أناس من أهل حمص لم يسمَّوا فهم مجاهيل، فالجواب: أن قول الحارث بن عمرو: "عن أناس من أصحاب معاذ" يدل على شهرة الحديث وكثرة رواته.
وقد عرف فضل معاذ وزهده، والظاهر من حال أصحابه الدين والتفقه والزهد والصلاح.
وقد قيل: إن عبادة بن نسي رواه عن عبدالرحمن بن غنم عن معاذ، وهذا إسناد متصل، ورجاله معروفون بالثقة، على أن أهل العلم قد تقبلوه واحتجوا به فوقفنا بذلك على صحته عندهم".
وقال ابن القيم في أعلام الموقعين (١/ ٢٠٢): "فهذا حديث وإن كان عن غير مسمَّين، فهم أصحاب معاذ، فلا يضره ذلك؛ لأنه يدل على شهرة الحديث، وأن الذي حدّث به الحارث ابن عمرو عن جماعة من أصحاب معاذ، لا واحد منهم، وهذا أبلغ في الشهرة من أن يكون عن واحد منهم لو سُمي، كيف وشهرة أصحاب معاذ بالعلم والدين والفضل والصدق بالمحل الذي لا يخفى، ولا يعرف في أصحابه متهم ولا كذاب ولا مجروح، بل أصحابه من أفاضل المسلمين وخيارهم، لا يشك أهل العلم بالنقل في ذلك، كيف وشعبة حامل لواء هذا الحديث؟ وقد قال بعض أئمة الحديث: إذا رأيت شعبة في إسناد حديث فاشدد يديك به".
ينظر أيضاً إلى جانب ما سبق: نصب الراية (٤/ ٦٣)، تخريج أحاديث اللمع في أصول الفقه للغماري ص٢٩٩.

فجعل عليه الصلاة والسلام من اجتهاد العقل أساساً للحكم وقاعدة للقضاء عند فقدان النص .

١١- تحديد مجال العقل[١] :

نعم إن من تكريم الإسلام للعقل أن يحدد له ميادين يمكنه أن يسير فيها بأمان، ويمكنه أن ينجح فيها إذا استخدم استخداماً صحيحاً، إذ عمله خارج مجاله هذا يعرضه للخطأ والتخبط ؛ لأن هناك ميادين لا يدركها العقل، كعلم الغيب مثلاً، وهناك ميادين لا يدرك العقل حكمها وعللها على وجه الحقيقة كالتعبدات.

فإشغاله بها مضيعة للجهد وإيغال في المتاهات، فكان من إكرام العقل أن يدفع للعمل فيما يحسنه ويوافق وظائفه وخصائصه .

وإن كثيراً من أرباب المذاهب الفلسفية والكلامية الذين أرادوا تمجيد العقل والرفع من شأنه – حسب زعمهم – أساءوا إلى العقل أيما إساءة، حيث أوغلوا به في مفاوز لا يهتدي فيها إلى سبيل، حتى صار أحدهم يأتي بالحكم ونقيضه، وإن أصاب مرة تعثر مرات[٢] .

وهؤلاء في الحقيقة لم ولن يصلوا – بحال – إلى عشر معشار ما بلغه الإسلام من تكريم للعقل وتشريف له وفق إمكاناته وقدراته التي يعلمها خالقه سبحانه وتعالى.

---

(١) ينظر : المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة ليوسف القرضاوي ص٣٤٢، العقل : مجالاته وآثاره في ضوء الإسلام للزنيدي ص٦٥، محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته لهزاع الغامدي (٣٠٤/١)، الأدلة العقلية النقلية للعريفي ص٣٦، منهج المدرسة العقلية الحديث في التفسير (٣٨/١)، العقلانيون أفراخ المعتزلة العصريون ص٣١، العصرانيون للناصر ص٢٠٨ .

(٢) ينظر معناه في منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد لعثمان علي حسن (١٦٨/١) .

المبحث الرابع

مجالات العقل في الإسلام

إن للعقل في الإسلام مجالات عدة، وميادين رحبة، وقد سبق أن اشرت إلى أن القرآن قد اهتم بالعقل اهتماماً كبيراً، ووجهه إلى التفكر والتدبر في شتى الميادين التي يمكنه إدراكها والإحاطة بحقائقها وفق إمكانياته وقدراته ؛ لأن العقل إنما يستند في أحكامه إلى معطيات الحس التي تأتيه عبر رسله، كالسمع والبصر واللمس وغيرها من الحواس، وهذه تنقل بدورها مدركاتها عن أشياء موجودة مشهودة، فيقوم العقل بعملية التركيب والتحليل والتجميع والتفريق وقياس الأشباه والنظائر، ثم استنباط القواعد واستخراج النتائج واستصدار الأحكام، وهو في كل هذا العمل إنما يعتمد على معطيات حسية، لها وجود مشهود، ولو تعدى هذا المجال لنطق بغير علم وحكم من غير هدى[(١)].

فليس محظوراً على العقل أن يمارس نشاطه فيما هو من اختصاصه، وإلا فقد عطلنا هذه النعمة التي ميز الله بها الإنسان عن سائر الخلق.

والمجالات التي يمكن للعقل أن يثبت فيها ذاته ويبرز قدراته كثيرة، نذكر أهمها فيما يلي:

---

(١) ينظر: منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد لعثمان علي حسن (١/١٧٥ -١٧٦)، العقل والغيب لمحمد حسن هيتو ص١٤، ٢١، العقلانيون أفراخ المعتزلة العصريون لعلي حسن عبد الحميد ص٣١.

أولاً: مجال العقيدة:

لقد لفت القرآن الكريم الأنظار إلى دور العقل في أعظم الأمور أهمية في حياة الناس، وهي العقيدة التي بها يعيش المرء، وعنها يدافع، ولها يضحي، فكثرت الأدلة العقلية التي تخاطب العقل السوي، لتلزمه – إن سلم من الهوى – بما يجب عليه أن يعتقده من خلال مجرد التأمل والتفكر فيما حوله من آيات وكائنات ومسلمات، وذلك في أهم قضايا المعتقد على الإطلاق، مع لحظ أن إدراك العقل لهذه القضايا الاعتقادية إنما هو على وجه الإجمال لا التفصيل، إذ التفصيل وظيفة السمع[1]، كما سيأتي معنا.

يقول ابن تيمية رحمه الله: «والرسل جاءت بما يعجز العقل عن دركه، لم تأت بما يعلم بالعقل امتناعه، لكن المسرفون فيه قضوا بوجوب أشياء وجوازها وامتناعها لحجج عقلية بزعمهم، اعتقدوها حقاً، وهي باطل، وعارضوا بها النبوات»[2].

ومن أهم القضايا الاعتقادية التي استثير فيها العقل وكثرت فيها الأدلة العقلية، ما يلي:

(أ) بدهية وجود الله وربوبيته وإثبات ألوهيته سبحانه:

إن وجود الله وربوبيته للعالمين أمرٌ بدهي، لا ينبغي أن يكون محل نقاش أصلاً؛ لأنه مغروس في الفطر السليمة وتوقن به العقول المستقيمة، فطرق العلم

---

(١) ينظر: مفتاح دار السعادة (١١٧/٢)، تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين للأصبهاني ص١٤٢، الأدلة العقلية النقلية للعريفي ص٣٨.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (٣٣٩/٣).

بالصانع فطرية ضرورية، ليس في العلوم أجلى منها، وكل ما استدل به على الصانع فالعلم بوجوده أظهر من دلالته[١].

ومن لم ير ذلك في عقله وفطرته فليتهمهما[٢]، لذا لم تكن هذه المسألة هدفاً لإثباتها وحشد الأدلة عليها في كتاب الله تعالى إلا بما يخدم قضية القضايا، وهي توحيد الألوهية، والتي من أجلها بعث الله الرسل وأنزل الكتب، وذلك من باب دلالة اللزوم، حيث يلزم من كونه سبحانه رباً خالقاً أن يعبد وحده، دون ندٍ أو شريك [٣].

وهذا المعنى هو ما تدل عليه آيات عدة في كتاب الله جل وعلا، كما في قوله سبحانه: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[٤].

قال ابن القيم رحمه الله [٥]: «فخاطبوهم مخاطبة من لا ينبغي أن يخطر له شك في وجود الله سبحانه»[٦].

---

(١) مفتاح دار السعادة (١/٢٨٠)، وينظر كذلك (١/٢١٢)، ودرء تعارض العقل والنقل (٨/٣٨)، والنبوات لابن تيمية ص٢٦٠، وشرح العقيدة الطحاوية (١/٢٥-٢٦).

(٢) مدارج السالكين (١/٧٥).

(٣) ينظر: شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (١/٣٦)، والأدلة العقلية النقلية للعريفي ص٢٩٢.

(٤) سورة إبراهيم، الآية [١٠].

(٥) تقدمت الترجمة له.

(٦) مفتاح دار السعادة (١/٢٨٠).

فهو فاطر السموات والأرض الذي خلقهما وابتدعهما على غير مثال سبق ؛ لأن شواهد الحدوث والخلق والتسخير ظاهرة عليهما ، فلابد لهما من صانع ، وهو الله لا إله إلا هو ، خالق كل شيء وإلهه ومليكه(١) .

ولم ينكر وجود الله على مدار التاريخ إلا شواذ عن جحود وظلم ، كما في زعم فرعون : ﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِى فَأَوْقِدْ لِى يَٰهَٰمَٰنُ عَلَى ٱلطِّينِ فَٱجْعَل لِّى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَطَّلِعُ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴾(٢) .

وإنكاره ربوبية رب العالمين : ﴿ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾(٣) ، لكن ذلك في الحقيقة هو الجحود بعينه لمحاولة طمس الفطرة واغتيال العقل ، وهيهات هيهات أن يستطيع ذلك ؛ لأن باطنه يشهد بوجود البارئ سبحانه ، لذا يقول له موسى كما حكى الله سبحانه : ﴿ لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ بَصَآئِرَ ﴾(٤) إنه علم وليس بشك ، بل إن وجود الرب سبحانه أمر يقيني في فطرته وعقله لا يدفعه جحود ولا استكبار : ﴿ وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ﴾(٥)(٦) .

---

(١) تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٥٢٥/٢) .

(٢) سورة القصص ، الآية [٣٨].

(٣) سورة الشعراء ، الآية [٢٣].

(٤) سورة الإسراء ، الآية [١٠٢].

(٥) سورة النمل ، الآية [١٤].

(٦) ينظر تفصيل ذلك في التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل لعبد الحليم محمود ص١٤٤-١٤٥ ، الدلالة العقلية في القرآن لعبد الكريم عبيدات ص٢٥٧-٢٦٤ ، الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد للعريفي ص١٩١ ، ٣٠٨ ، ومقال العقلانية منهجاً إسلامياً في مجلة نهج الإسلام ع(٦٢) ص٨٦ .

أما إثبات ألوهية الله ووحدانيته ووجوب تفرده بالعبودية بلا شريك، فهي القضية العظمى التي حصل النزاع فيها بين رسل الله وأقوامهم، ولأجلها بعثت الرسل وأنزلت الكتب(١): ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ﴾(٢).

لذا فقد اهتم القرآن بتقريرها والبرهنة عليها بأساليب ومسالك شتى، ومن ذلك المسالك العقلية التي تؤدي إلى حسم كل أنواع الإنكار، والشك، ليعبد الله وحده لا شريك له.

والأدلة القرآنية العقلية على توحيد الألوهية تتألف من نوعين من الأدلة إجمالاً(٣):

النوع الأول: يقرر وحدانية الله من خلال آياته في الآفاق والأنفس، وفيها يحث القرآن هذا العقل على النظر والتدبر والتفكر في النفس الإنسانية وما حولها من آيات بينات في هذا الكون الفسيح، وبيان قدرة الله سبحانه على الخلق والتدبير، ليصل بعد ذلك إلى الحقيقة القاطعة، وهي أنه وحده هو المستحق للعبادة دون سواه.

---

(١) ينظر: شرح العقيدة الطحاوية (١/٢١)، معارج القبول (١/٢٦٢ – ٢٦٦) وغيرها.

(٢) سورة الأنبياء: "٢٥".

(٣) ينظر تفصيل الأدلة في: درء تعارض العقل والنقل (١/٣٥-٣٧)، الدلالة العقلية في القرآن لعبيدات ص٢٦٦-٣٢٤. والأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد للعريفي ص٣٩٢-٤٤٩.

وفي ذلك يقول الله جل وعلا: ﴿ قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾[(١)]، ﴿ وَفِى ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ﴿٢٠﴾ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾[(٢)]، ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾[(٣)]، ﴿ إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾[(٤)]، وغيرها من الآيات التي لا يمكن حصر عشر معشارها في هذا المقام .

النوع الثاني: يقرر وحدانية الله من خلال نقض العقائد الباطلة والشركيات بكافة صورها، وذلك من خلال أدلة عقلية ظاهرة وبراهين وحجج دامغة، كبيان عجز الشركاء عن الخلق: ﴿ هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ فَأَرُونِى مَاذَا خَلَقَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦ ۚ بَلِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴾[(٥)]، بل حتى عن خلق أضعف المخلوقات وأحقرها، كما مر معنا في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُواْ لَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُواْ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُواْ لَهُۥ ۖ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ ﴾[(٦)]، بل حتى عن مجرد التصرف الحقيقي

---

(١) سورة يونس، الآية [١٠١].

(٢) سورة الذاريات، الآيات [٢٠-٢١].

(٣) سورة فصلت، الآية [٥٣].

(٤) سورة البقرة، الآية [١٦٤].

(٥) سورة لقمان، الآية [١١].

(٦) سورة الحج، الآية [٧٣].

في الكون بالنفع والضر والإحياء والإماتة، ونحو ذلك: ﴿ قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۖ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُۥ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ ﴾ ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۚ قُلْ أَفَرَءَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ إِنْ أَرَادَنِىَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَـٰشِفَـٰتُ ضُرِّهِۦٓ أَوْ أَرَادَنِى بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَـٰتُ رَحْمَتِهِۦ ۚ قُلْ حَسْبِىَ ٱللَّهُ ۖ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ ﴾[1] وغيرها من الآيات المتكاثرة في هذا المعنى .

(ب) إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم :

لقد جعل القرآن للعقل مجالاً رحباً في قضية عقدية خطيرة أخرى، وهي إثبات النبوة، إذ الاقتصار في إثباتها على طريق نصوص الوحي استدلال بما لم يثبت بعد[2]، فتجد القرآن الكريم يخاطب العقل ويحثه على التفكير بعمق في شخص هذا الرسول، وهذا التفكير العميق من جميع النواحي يستدل به قطعاً على نسبته إلى الرسالة أو رفض ذلك، ليأتي بعد ذلك – بالضرورة – التصديق بما جاء به والعمل به أولا .

كما في قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ ۖ أَن تَقُومُوا۟ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا۟ ۚ مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُم بَيْنَ يَدَىْ عَذَابٍ شَدِيدٍ ﴾[3].

---

(١) سورة الزمر ، الآية [٣٨].

(٢) ينظر: "العقلانية منهجاً إسلامياً" لعبد الوهاب المصري في مجلة نهج الإسلام، ع(٦٢) ص٨٦.

(٣) سورة سبأ، الآية [٤٦].

إنها دعوة إلى القيام لله، بعيداً عن الهوى، بعيداً عن المصلحة، بعيداً عن ملابسات الأرض، بعيداً عن التأثر بالتيارات السائدة في البيئة... دعوة إلى منطق الفطرة الهادي الصافي... +أن تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَىٰ": ليراجع أحدهما الآخر في غير تأثر بعقلية الجماهير -، +وَفُرَادَىٰ" مع النفس في تمحيص هادئ عميق، ثم تتفكروا ما بصاحبكم من جنة، فما عرفتم عنه إلا العقل والتدبر والرزانة، وما يقول شيئاً يدعو إلى التظنن بعقله ورشده، إن هو إلا القول المحكم القوي المبين[١].

والحق الذي ستقوده إليه عقولهم – بعد هذا التفكر – أنه عليه الصلاة والسلام أرجح الناس عقلاً وأصلحهم رأياً وأصدقهم قولاً وأنزههم نفساً، وهذا يكفي لأن يظن المشركون بالرسول خيراً، والكف عن مطالبته بأن يأتيهم بآية على صدق نبوته[٢].

ثم تأتي المطالبة بأن يأتوا بحديث كحديثه عليه الصلاة والسلام الموحى به، وذلك برهان أكيد على أنه ليس من كلام البشر، وإنما هو وحي يوحى، ومعجزة تتلى، بها يعرف قطعاً صدق الموحى إليه وأنه رسول الله ومصطفاه، وذلك في آيات عدة، كقوله تعالى: ﴿أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَٰمُهُم بِهَٰذَآ أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ ﴿٣٢﴾ أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُۥ بَل لَّا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٣﴾ فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ إِن كَانُوا صَٰدِقِينَ﴾[٣].

---

(١) في ظلال القرآن (٥/٢٩١٤).

(٢) الدلالة العقلية في القرآن لعبد الكريم عبيدات ص٣٦٧.

(٣) سورة الطور، الآيات [٣٢ - ٣٤].

بل يتحداهم أن يأتوا بسورة من مثله: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[1][2].

(ج) إمكانية البعث والنشور:

وقد ذكر القرآن العظيم في ذلك أدلة وبراهين عقلية تبعث العقل على التسليم بالبعث والنشور، منها على سبيل المثال: قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ۚ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[3].

يقول مجاهد[4] - في تفسير هذه الآية -: «الإعادة أهون عليه من البداءة، والبداءة عليه هينة»[5].

ففي هذه الآية برهان واضح على البعث، فإذا كان الله سبحانه قد خلق الإنسان ابتداءً من العدم، فهو من باب أولى قادر على إعادته إلى الحياة من رفات، والرفات شيء موجود.

هذا من خلال المقارنة حسب الإدراك البشري بمقياسه المحدود وإلا فبالقياس إلى قدرة الله، فليس هناك شيء أيسر ولا شيء أصعب: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا

---

(١) سورة البقرة، الآية [٢٣].

(٢) انظر تفصيل الأدلة العقلية على إثبات النبوة في: البرهان القاطع في إثبات الصانع وجميع ما جاءت به الشرائع لابن الوزير ص٨٥، الجواب الصحيح لابن تيمية (١١٧/٤ ، ٣١٤، ٢٦٥)، مجموع فتاوى ابن تيمية (٣١٥/١١) و (١٨٩/١٤ ، ١٩٨) و (٢٥١/١٦)، الدلالة العقلية في القرآن لعبيدات ص٣٥٩ — ٤١٢)، والأدلة العقلية النقلية للعريفي ص٤٦٢ —٥٥٧.

(٣) سورة الروم، [٢٧].

(٤) هو أبو الحجاج مجاهد بن جبر المكي المخزومي، مولاهم، التابعي المشهور، كان إماماً في الفقه والتفسير والحديث، توفي سنة ١٠٣هـ.
ترجمته في سير أعلام النبلاء (٤٤٩/٤)، شذرات الذهب (١٢٥/١).

(٥) ينظر: تفسير الطبري (٣٥/٢١-٣٦)، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير (٤٣١/٣).

أن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾[١]، ولكن القرآن يأخذ البشر بمقاييسهم ومنطقهم وإدراكهم، فيوجه قلوبهم إلى تدبر المشهود المعهود لهم[٢].

ثانياً: مجال التشريع:

إن للعقل دوراً بارزاً في ميدان التشريع لا يمكن إنكاره، وهذا الدور بإجمال يتمثل في ما اصطلح أهل العلم على تسميته بالاجتهاد: وهو استفراغ الفقيه وسعه لدرك حكم شرعي[٣].

ولا شك أن الاجتهاد – كما هو ظاهر – عملية عقلية تسهم بشكل كبير في إدارك الأحكام الشرعية، سواءً المنصوص عليها في الكتاب أو السنة أو المستنبطة منهما.

---

(١) سورة يَس، [٨٢].

(٢) في ظلال القرآن (٤/٢٤٠٩)، وينظر تفصيل الأدلة العقلية على إمكانية البعث والنشور في: الرد على المنطقيين لابن تيمية ص٣١٨ – ٣٢١، درء تعارض العقل والنقل (١/٣٢)، الإتقان في علوم القرآن للسيوطي (٢/١٠٥٥ – ١٠٥٦)، الدلالة العقلية في القرآن لعبيدات ص٤٢٤-٤٥٣، والأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد للعريفي ص٥٦٢-٥٧٧.

(٣) ينظر في تعريف الاجتهاد اصطلاحاً:

الحدود للباجي ص٦٤، المستصفى للغزالي (٢/٣٥٠)، روضة الناظر (٣/٩٥٩)، الإحكام للآمدي (٤/١٦٢)، شرح تنقيح الفصول للقرافي ص٤٢٩، نهاية الوصول للهندي (٨/٣٧٨٥)، مجموع فتاوى ابن تيمية (٢٠/٢٠٢)، كشف الأسرار للبخاري (٤/١٤)، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب (٢/٢٨٩)، جمع الجوامع لابن السبكي (٢/٤٢٠)، رفع الحاجب (٤/٥٢٨)، نهاية السول للأسنوي (٣/٢٦٠)، التلويح على التوضيح (٣/٦٢)، البحر المحيط للزركشي (٦/١٩٧)، تشنيف المسامع (٤/٥٦٣)، المختصر في أصول الفقه لابن اللحام ص ١٦٣، شرح الكوكب المنير (٤/٤٥٨)، تيسير التحرير (٤/١٧٩)، الاجتهاد فيما لانص فيه للطيب خضري السيد (١/١١)، المنهج الفريد في الاجتهاد والتقليد لوميض العمري ص١٣.

ومن أهم ما يمكن أن يقوم به العقل في هذا المجال، ما يلي :

(أ) فهم النصوص الشرعية فهماً عميقاً ؛ لاستخراج الأحكام الشرعية منها.

وعلى قدر ما يؤتى المجتهد من علمٍ شرعي وتقوى لله وإخلاصٍ له سبحانه على قدر ما يفتح الله عليه من حلّ المشكلات واستنباط الغامضات من المسائل.

ولعلي في هذا المقام أمثل بمثالٍ واحدٍ فقط على هذا الأمر، ليظهر بجلاء دور العقل الذي عضده العلم والهدى في فهم النصوص .

فعن أنس بن مالك ﷺ[١] قال: (كان رسول الله ﷺ أحسن الناس خلقاً، وكان لي أخٌ يقال له أبو عمير[٢]، قال: أحسبه قال: كان فطيماً[٣]. قال: فكان إذا جاء رسول الله ﷺ فرآه، قال: **(أبا عمير، ما فعل النغير[٤]؟)** قال:

---

(١) هو أنس بن مالك بن النضر بن ضمضم الأنصاري الخزرجي البخاريّ، خادم رسول الله ﷺ، شهد بدراً وما بعدها.

توفي سنة ٩١هـ، وقيل غير ذلك.

ترجمته في سير أعلام النبلاء (٣/٣٩٥)، أسد الغابة (١/١٢٧).

(٢) أبوعمير: بالتصغير، هو أخو أنس بن مالك من أمه، من ولد أبي طلحة ﷺ.

ينظر: فتح الباري (١٠/٥٩٩).

(٣) فطيم: بمعنى مفطوم، أي انتهى إرضاعه.

ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير (٣/٤٥٩)، فتح الباري (١٠/٥٩٩).

(٤) النغير: بنون ومعجمة وراء، مصغر، وهو طير صغير، واحده نغرة، وجمعه: نغران.

قال عياض: النغير طائر معروف يشبه العصفور، وقيل: هي فراخ العصافير، وقيل: هي نوع من الحمر بضم المهملة وتشديد الميم ثم راء.

ثم رجح أنه طائر أحمر المنقار.

ينظر: فتح الباري (١٠/٦٠٠).

فكان يلعب به)[١].

قال ابن حجر رحمه الله [٢]: «في هذا الحديث عدة فوائد جمعها أبو العباس أحمد بن أبي أحمد الطبري، المعروف بابن القاص الشافعي[٣]، صاحب التصانيف في جزء مفرد... قال[٤]: وذكر ابن القاص في أول كتابه أن بعض الناس عاب على أهل الحديث أنهم يروون أشياء لا فائدة فيها، ومثل ذلك بحديث أبي عمير هذا، قال[٥]: وما درى أن في هذا الحديث من وجوه الفقه

---

(١) رواه البخاري في كتاب "لأدب"، باب: "الكنية للصبي وقبل أن يولد للرجل (٤/ ١٥٤)، حديث رقم "٦٢٠٣"، ومسلم في كتاب "الآداب"، باب: "جواز تكنية من لم يولد له وتكنية الصغير، حديث رقم "٢١٥٠"، واللفظ له.

(٢) هو أبوالفضل أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني الشافعي، شهاب الدين ابن حجر، الحافظ الكبير، الإمام في معرفة الحديث وعلله ورجاله.
من كتبه: فتح الباري شرح صحيح البخاري، تهذيب التهذيب، لسان الميزان، الإصابة في تمييز الصحابة، الدرر الكامنة، وبلوغ المرام.
توفي سنة ٨٥٢هـ.
ترجمته في الضوء اللامع (٢/ ٣٢)، شذرات الذهب (٧/ ٢٧٠).

(٣) هو أبوالعباس أحمد بن أحمد الطبري، المعروف بابن القاص، اشتهر بقوة وعظه وبليغ تأثيره على القلوب، من مؤلفاته: المفتاح، والتلخيص، وأدب القاضي، والمواقيت.
توفي بطرسوس سنة ٣٣٥هـ.
ترجمته في وفيات الأعيان (١/ ٦٨)، سير أعلام النبلاء (٥/ ٣٧١)، شذرات الذهب (٢/ ٣٣٩)، معجم الأصوليين (١/ ٨١).

(٤) أي ابن حجر رحمه الله.

(٥) أي ابن القاص رحمه الله.

وفنون الأدب والفائدة ستين وجهاً[١]»[٢].

قال ابن حجر: «ثم ساقها مبسوطة، فلخصتها مستوفياً مقاصده، ثم أتبعته بما تيسر من الزوائد عليه»[٣].

قلت: وقد زاد عليها أيضاً ابن بطال رحمه الله[٤]، وكذا ذكر طرفاً منها الإمام النووي رحمه الله[٥]، وسوف أقتصر على بعض تلك الأحكام الفقهية

---

(١) هذه الستون وما زيد عليها بعد جمع طرق الحديث وتتبع رواياته كلها. ينظر فتح الباري (١٠/٦٠٠، ٦٠١).

(٢) فتح الباري (١٠/٦٠٠).

(٣) فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر (١٠/٦٠٠).

(٤) شرح صحيح البخاري لابن بطال (٩/٣٥٢). وابن بطال: هو أبوالحسن علي بن خلف بن بطال البكري القرطبي ثم البلنسي، ويعرف بابن اللجَّام.
من مؤلفاته شرح صحيح البخاري.
توفي سنة ٤٤٩هـ.
ترجمته في سير أعلام النبلاء (١٨/٤٧)، شذرات الذهب (٣/٢٨٣).

(٥) شرح مسلم للنووي (١٤/١٢٩). وينظر أيضاً لمعنى الحديث وفقهه: فتاوى وتوجيهات في الإجازة والرحلات لابن عثيمين رحمه الله، ترتيب خالد أبو صالح ص١١١.
والنووي: هو أبوزكريا يحيى بن شرف بن مري النووي الشافعي، إمام وقته في الحديث والفقه والزهد.
من كتبه: شرح صحيح مسلم، الأذكار، رياض الصالحين، المجموع شرح المهذب، المنهاج في الفقه، وغيرها.
توفي سنة ٦٧٦هـ.
ترجمته في (طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي (٨/٣٩٥)، شذرات الذهب (٥/٣٥٤)، الفتح المبين (٢/٨١).

والآداب النبوية خشية الإطالة ولمجرد التمثيل فحسب، فمن فوائد هذا الحديث ما يلي:

١- جواز المزاح فيما ليس إثماً، وأن ذلك إباحة سنة لا رخصة.

٢- الحكم على ما يظهر من الأمارات في الوجه من حزن أو غيره.

٣- جواز تكنية من لم يولد له، وأنه ليس كذباً.

٤- جواز لعب الصغير بالطير.

٥- جوز إنفاق المال فيما يتلهى به الصغير من المباحات.

٦- جواز إمساك الطير في القفص ونحوه.

٧- جواز إدخال الصيد من الحل إلى الحرم، وإمساكه بعد إدخاله.

٨- جواز دعاء الشخص بتصغير اسمه عند عدم الإيذاء.

٩- جواز تخصيص الإمام بعض الرعية بالزيارة.

١٠- جواز السجع في الكلام إذا لم يكن متكلفاً.

١١- استحباب ملاطفة الصبيان وتأنيسهم.

١٢- بيان ما كان النبي صلى الله عليه وسلم عليه من حسن الخلق وكرم الشمائل والتواضع.

فهذه بعض ما ذكره أولئك الأعلام من الفوائد والأحكام المستقاة من هذا الحديث الذي ظن بعضهم أنه ليس في إيراده كبير فائدة أصلاً.

واستنباط هذه الفوائد والأحكام عمل عقلي عجيب، يدل على أن أولئك الأعلام أعملوا تلك العقول النيرة، فأثمرت فقهاً عظيماً وعلماً غزيراً.

وبه يتبين ما لإعمال العقل من أثر جلي في مجال التعامل مع النصوص الشرعية من خلال فهمها واستيعاب دلالاتها وفحواها للخروج بثمرة ذلك النتاج العقلي من تطبيق لمدلولات تلك النصوص على أرض الواقع.

(ب) تحقيق مناط الأحكام :

وهو نوعان[1] :

الأول: أن تكون القاعدة الكلية متفقاً عليها أو منصوصاً عليها، ويجتهد في تحقيقها في الفرع .

مثل: وجوب التوجه إلى الكعبة قاعدة كلية مجمع عليها، أما تعيين القبلة بعينها فيعلم بالاجتهاد .

الثاني: ما عرف علة الحكم فيه بنص أو إجماع، فيبين المجتهد وجودها في الفرع باجتهاده.

ومثاله: قوله صلى الله عليه وآله وسلم في الهر: (إنها ليست بنجس، إنها

---

(١) ينظر : المستصفى (٢/ ٢٣٠)، روضة الناظر (٣/ ٨٠١-٨٠٣)، الإحكام للآمدي (٣/ ٣٠٢)، شرح تنقيح الفصول ص٣٨٩، شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/ ٢٣٣)، تقريب الوصول لابن جزي ص٣٧٢، الإبهاج (٣/ ٨٢-٨٣)، البحر المحيط (٥/ ٢٥٦)، تشنيف المسامع (٣/ ٣٢٠)، شرح الكوكب المنير (٤/ ٢٠٢)، تيسير التحرير (٤/ ٤٢-٤٣)، إرشاد الفحول ص٢٢٢، نشر البنود (٢/ ٢٠١-٢٠٢)، مذكرة أصول الفقه للشنقيطي ص٢٤٤، أصول الفقه لأبو النور زهير ٤/ ٩٩ .

من الطوافين عليكم والطوافات)[1] .

فالطواف هنا علة للطهارة، وهذه العلة منصوص عليها، فيبين المجتهد باجتهاده وجود هذه العلة في الفأرة مثلاً ليلحقها بالهر في الحكم، وهي الطهارة في كلٍ.

وهذا كما هو ظاهر – عمل عقلي – يجري فيه المجتهد عملية الإلحاق هذه عند لحظه الاستواء في مناط الحكم .

(جـ) تنقيح المناط:

وهو أن يدل ظاهر على التعليل بوصف مذكور مع غيره مما لا مدخل له في التأثير، فينقّح حتى يميز المعتبر، ويجتهد في تعيين السبب الذي أناط الشارع

---

(١) رواه الإمام مالك في الموطأ في كتاب الطهارة، باب الطهور للوضوء ص٥٠ ، حديث رقم ١٣ ، والإمام أحمد في المسند (٣٠٣/٥)، وأبوداود في سننه في كتاب الطهارة، باب سؤر الهرة (٦٠/١) حديث رقم ٧٥، وابن ماجة في سننه في كتاب الطهارة، باب الوضوء بسؤر الهرة والرخصة في ذلك (١٣١/١)، حديث رقم ٣٦٧، والترمذي في سننه في كتاب الطهارة، باب ما جاء في سؤر الهرة (١٥٣/١) حديث رقم ٩٢ ، والنسائي في كتاب الطهارة، باب سؤر الهرة (٥٥/١)، والدارمي في سننه في كتاب الطهارة، باب الهرة إذا ولغت في الإناء (٢٠٣/١) حديث رقم ٧٣٦ ، والحاكم في المستدرك في كتاب الطهارة (٢٦٣/١)، حديث رقم ٥٦٧ عن أبي قتادة رضي الله عنه.

والحديث صححه غير واحد من أهل العلم، فقال الترمذي في سننه (١٥٤/١) عنه: "هذا حديث حسنٌ صحيح"، وقال الحاكم في المستدرك (٢٦٣/١): هذا حديث صحيح، ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي.

وصححه الألباني في صحيح الجامع (٤٧٩/١)، حديث رقم ٢٤٣٧ ، وصحيح سنن أبي داود (١٧/١) حديث ٦٨.

الحكم به بحذف غيره من الأوصاف عن درجة الاعتبار[١] .

ومثاله : «قصة الأعرابي الذي جامع زوجته في نهار رمضان ، وفيها قوله صلى الله عليه وآله وسلم للأعرابي : (ما صنعت؟) قال : وقعت على أهلي في نهار رمضان ، قال : (اعتق رقبة...) الحديث»[٢] .

فكون السائل أعرابياً لا أثر له ، فيلحق به التركي والعجمي ؛ لأن مناط الحكم وقاع المكلف لا وقاع الأعرابي ، إذ التكاليف تعم الأشخاص .

وكونه في ذلك الرمضان بخصوصه لا أثر له ؛ لأن مناط الحكم حرمة رمضان ، فيلحق به من أفطر بوقاع في رمضان آخر.

---

(١) البحر المحيط للزركشي (٥/ ٢٥٥) . وينظر لتعريف تنقيح المناط وأمثلته أيضاً : أساس القياس للغزالي ص٤٣ ، شفاء الغليل له أيضاً ص١٣٠ ، ٤١١ ، المستصفى (٢/ ٢٣١)، المحصول (٥/ ٢٢٩)، روضة الناظر (٣/ ٨٠٣)، الإحكام للآمدي(٣/ ٣٠٣)، شرح تنقيح الفصول للقرافي ص٣٨٨ ، المسودة لآل تيمية ص٣٨٧ ، شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/ ٣٧)، تقريب الوصول لابن جزي ص٣٦٩ ، الإبهاج (٣/ ٨٠-٨٢) ، الموافقات (٤/ ٦٨)، شرح الكوكب المنير (٤/ ١٣١ ، ٢٠٣)، تيسير التحرير (٤/ ٤٢)، إرشاد الفحول ص٢٢١ ، نشر البنود (٢/ ١٩٨ —١٩٩) ، ومذكرة أصول الفقه للشنقيطي ص٢٤٤ ، أصول الفقه لأبو النور زهير (٤/ ٩٧).

(٢) رواه البخاري في صحيحه في كتاب الصوم ، باب إذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء فليُكفّر (٢/ ٢٨٩)، حديث رقم ١٩٣٦ ، وانظره كذلك برقم ١٩٣٥ ، ١٩٣٧ ، ورواه أيضاً مسلم في صحيحه في كتاب الصيام ، باب تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان على الصائم ووجوب الكفارة الكبرى فيه وبيانها ، وأنها تجب على الموسر والمعسر ، وتثبت في ذمة المعسر حتى يستطيع (٢/ ٧٨١) حديث رقم ١١١١.

وكون الموطوءة منكوحته لا أثر له ؛ لأن الزنا أشد في هتك الحرمة.

فيقوم المجتهد بحذف هذه الأوصاف وأمثالها مما علم بعادة الشرع في مصادره وموارده وأحكامه أنه لا مدخل له في التأثير، ليبقى السبب الذي أناط الشارع الحكم به، فيبنى الحكم عليه وجوداً وعدماً .

وهذا التهذيب والتنقيح والتشذيب عمل عقلي يحتاج إلى كدِّ ذهن وإنعام نظر .

(د) تخريج المناط:

وهو الاجتهاد في استخراج علة الحكم الذي دل النص أو الإجماع عليه من غير تعرض لبيان علته أصلاً [1].

فهنا يقوم المجتهد باستنباط المناط بالرأي والنظر، فيقول مثلاً : حرم الخمر لكونه مسكراً، فيقيس عليه النبيذ، وحرم الربا في البر لكونه مكيل جنس فيقيس عليه الأرز .

فالعلة ها هنا مستنبطة وليست منصوصة كما في تحقيق المناط وتنقيحه.

---

(١) البحر المحيط (٥/٢٥٧) . وينظر في تعريف تخريج المناط وأمثلته أيضاً . المستصفى (٢/٢٣٣)، روضة الناظر (٣/٨٠٥)، الإحكام للآمدي (٣/٣٠٣)، شرح تنقيح الفصول ص٣٨٩، شرح مختصر الروضة للطوفي (٢/٢٤٢)، تقريب الوصول لابن جزي ص٣٧١، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب (٢/٢٣٣)، الإبهاج لابن السبكي (٣/٨٣ –٨٤)، الموافقات للشاطبي (٤/٦٩)، شرح الكوكب المنير (٤/١٥٢، ٢٠٢)، تيسير التحرير (٤/٤٣)، نشر البنود (٢/١٦٤ -١٦٥)، ومذكرة أصول الفقه للشنقيطي ص٢٤٥، أصول الفقه لأبو النور زهير (٤/٩٩) .

وهذا النوع هو الاجتهاد القياسي الذي اشتهر عند العلماء كدليل من الأدلة[١].

ومن المعلوم أن التشريع لا ينطبق انطباقاً آلياً على كل حالة من الحالات التي تقع بين البشر، إنما يحتاج الأمر إلى إعمال العقل لمعرفة الحكم الذي ينبغي تطبيقه في الحالة المعينة المعروضة للحكم، ولمعرفة الطريقة الصحيحة لتطبيقه[٢].

والقياس عملية عقلية محضة يجري فيها إلحاق الحدث الجديد بمسألة سبق ورود نص شرعي فيها ليكون حكمهما واحداً شريطة الاستواء بين الفرع الجديد والأصل المنصوص عليه في العلة المستنبطة من حكم الأصل[٣].

ثالثاً: مجال الأخلاق:

إن العقل السليم قد يدرك إجماليات الأخلاق، لكنه لا يحيط بتفصيلاتها[٤]، على ما سيأتي إن شاء الله.

---

(١) ينظر مثلاً: روضة الناظر (٨٠٥/٣)، والبحر المحيط للزركشي (٢٥٧/٥).

وقد اختلف العلماء في القياس هل هو الاجتهاد أو هو نوع منه، فيكون الاجتهاد أعم والقياس فرد من أفراد ذلك العموم؟ قولان: فالجمهور على أن الاجتهاد أعم من القياس، وذهب الشافعي رحمه الله وابن أبي هريرة إلى أنهما اسمان لمعنى واحد.

والذي يترجح لي قول الجمهور؛ لأن القياس يفتقر إلى الاجتهاد، وهو من مقدماته ولا عكس، ولأن الاجتهاد قد يكون بالنظر في العمومات وسائر طرق الأدلة، وليس ذلك بقياس.

ينظر: الرسالة للشافعي ص٤٧٧، المستصفى (٢٢٩/٢)، روضة الناظر (٧٩٨/٣)، والبحر المحيط للزركشي (١٢/٥).

(٢) ينظر: مذاهب فكرية معاصرة لمحمد قطب ص٥٤٥.

(٣) ينظر: مقال "دور العقل في الفقه الإسلامي" لعبد الوهاب أبو سليمان في مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى: ع(٢) ص١٦٤.

(٤) ينظر: الاتجاهات العقلانية الحديثة للعقل ص٣١، العقلانية منهجاً إسلامياً لعبد الوهاب المصري في مجلة "نهج الإسلام" ع (٦٢) ص٨٦.

فيدرك حسن العدل وقبح الظلم، ويدرك حسن الوفاء وقبح الغدر، وهذا كما سلف من ناحية الإجمال.

أما تفصيل كون هذا الفعل أو العقد بذاته حسناً أو قبيحاً، فإن ذلك مما يعجز العقل عن دركه في كل فعل أو عقد.

يقول ابن القيم رحمه الله: «غاية العقل أن يدرك بالإجمال حسن ما أتى الشرع بتفصيله أو قبحه، فيدركه العقل جملة ويأتي الشرع بتفصيله.

وهذا كما أن العقل يدرك حسن العدل، وأما كون هذا الفعل المعين عدلاً أو ظلماً، فهذا مما يعجز العقل عن إدراكه في كل فعل وعقد»[١].

ويقول الأصبهاني[٢]: «واعلم أن العقل بنفسه قليل الغَناء لا يكاد يتوصل إلا إلى معرفة كليات الشيء دون جزئياته نحو أن يعلم جملة حسن اعتقاد الحق، وقول الصدق، وتعاطي الجميل، وحسن استعمال المعدلة، وملازمة العفة، ونحو ذلك من غير أن يعرف ذلك في شيء شيء. والشرع يعرف كليات الشيء وجزئياته، ويبين ما الذي يجب أن يعتقد في شيء شيء، وما الذي هو معدلة في شيء شيء.

---

(١) مفتاح دار السعادة (١١٧/٢).

(٢) هو أبوالقاسم الحسين بن محمد بن المفضل الأصبهاني، الملقب بالراغب، صاحب التصانيف النافعة.

من كتبه: الذريعة إلى مكارم الشريعة والمفردات في غريب القرآن وتفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين.

اختلف في سنة وفاته، فقيل سنة ٤٥٢هـ، وقيل سنة ٥٠٢ وقيل غير ذلك.

ترجمته في سير أعلام النبلاء (١٨/ ١٢٠)، هدية العارفين (١/ ٣١١)، الأعلام (٢/ ٢٥٥).

ولا يعرفنا العقل مثلاً أن لحم الخنزير والدم والخمر محرمة، وأنه يجب أن يتحاشى من تناول الطعام في وقت معلوم، وأن لا تنكح ذوات المحارم، وأن لا تجامع المرأة في حال الحيض، فإن أشباه ذلك لا سبيل إليها إلا بالشرع»[١].

رابعاً: مجال التجارب والابتكارات لإعمار الحياة الدينا:

إن للعقل مجالاً خصباً في الاستفادة من تجارب الآخرين، والانتفاع بتراث السابقين ومعارف اللاحقين[٢]، ومن ثم الابتكار والاختراع في وسائل الحياة وأمور الدنيا بما يعود عليه بالنفع – غالباً - في معيشته وأمور حياته.

وهو عمل عقلي لا ينكر، ومجال للعقل لم يمنعه الشرع، بل إن المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف[٣].

وقد حث الله على الأخذ بأسباب القوة المادية كما في قوله سبحانه: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ...﴾[٤].

فهي لفظة عامة، فتشمل جميع ما يمكن أن يقدر عليه من أسباب مادية تقوي المسلم وتجعله يأخذ بزمام الأمور، ويسير قائداً للركب.

---

(١) تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين للراغب الأصبهاني ص١٤٢ .

(٢) أشار إليه باقتضاب عبد الوهاب المصري في مقاله " العقلانية نهجاً إسلامياً " ع (٦٢) ص٨٧، من مجلة نهج الإسلام.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب القدر، بابٌ في الأمر بالقوة وترك العجز والاستعانة بالله وتفويض المقادير لله (٤/٢٠٥٢) حديث رقم ٢٦٦٤ عن أبي هريرة ﷺ.

(٤) سورة الأنفال، الآية [٦٠].

فهذه أبرز مجالات العقل التي يعمل فيها طاقاته وإمكاناته، ويقود فيها صاحبه إلى السعادة الدنيوية والأخروية.

لكن العقل في الإنسان كغيره من الصفات الكمالية، فهي وإن كانت كمالاً في حق الإنسان إلا أن لها حدوداً لا تتجاوزها وأقداراً لا تتخطاها[١].

وقد يعتريها من القوة أو الضعف واليقظة أو الغفلة والصحة أو المرض ما يعتري المخلوق ذاته، فالخطأ وارد عليها.

بل لا مجال للشك في أن العقل يخطئ كبقية الحواس[٢]، فما يستحسنه الآن قد يرفضه غداً، وقد تستهويه الملذات وتخضعه الشهوات وتلويه الأهواء، فيكون عبداً لها كما قال جلّ شأنه: ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَـٰهَهُۥ هَوَىٰهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلاً﴾[٣] فبذلك يفشل في تحقيق السعادة لصاحبه، بل قد يكون وبالاً عليه، يغرقه في الأزمات ويشتته في المهامه[٤].

ومن ناحية أخرى، فالعقل – كما سبق – له حدود لا يمكنه أن يتعداها وطاقات لا يمكنه تجاوزها، فلا يستطيع أن يدرك كل الحقائق مهما أوتي من قدرة وطاقة وتميز.

يقول الشاطبي رحمه الله: «إن الله جعل للعقول في إدراكها حداً تنتهي إليه لا تتعداه، ولم يجعل لها سبيلاً إلى الإدراك في كل مطلوب، ولو كانت كذلك

---

(١) ينظر: منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد (١/١٧٤).

(٢) ينظر: قيمة العقل في الإسلام لمحمد الصايم ص٣٨ -٣٩.

(٣) سورة الفرقان، [٤٣].

(٤) المهامه جمع مهمه ومهمه، وهي المفازة البعيدة والبلد المقفر.

ينظر: مختار الصحاح ص٦٣٩، والقاموس المحيط ص١٦١٨.

لاستوت مع الباري تعالى في إدراك جميع ما كان وما يكون وما لا يكون إذ لو كان كيف يكون ؟ فمعلومات الله لا تتناهى ، ومعلومات العبد متناهية»[١] .

والمقصود بالإدراك هنا : العلم بالشيء بذاته وصفاته وأحواله وأفعاله وأحكامه جملة وتفصيلاً ، فالله تعالى يحيط بكل ذلك على درجة التمام والكمال ، والعبد بخلاف ذلك[٢] : ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾[٣] .

لذا منع الإسلام العقل من الخوض فيما لا يدركه ولا يكون في متناول تصوره[٤]، ومن ذلك : التفكر في ذات الله جل في علاه ، حيث قال عليه الصلاة والسلام : **(تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في الله)**[٥].

---

(١) الاعتصام للشاطبي (٨٣١/٢) .

(٢) ينظر : الاعتصام للشاطبي (٨٣٢/٢)، ومنهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد (١٧٤/١).

(٣) سورة يونس ، الآية رقم " ٦١ " .

(٤) ينظر : الاتجاهات العقلانية الحديثة لناصر العقل ص٣٠ -٣١، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير للرومي (٣٨/١)، العصرانيون للناصر ص٢٠٩ ، العقلانيون أفراخ المعتزلة العصريون لعلي حسن ص٢٠٩ ، الأدلة العقلية النقلية للعريفي ص٣٦، منهج الاستدلال (١٧٥/١).

(٥) أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٥٢٥/٣)، حديث رقم ٩٢٧ ، والبيهقي في شعب الإيمان (١٣٦/١)، حديث رقم ١٢٠ ، وقال : "هذا إسناد فيه نظر".
وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد (٨١/١)، وعزاه للطبراني في الأوسط.
وحسّنه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة (٣٩٧/٤) حديث رقم ١٧٨٨ ، فقال : "وبالجملة فالحديث بمجموع طرقه حسنٌ عندي".

وقال عليه الصلاة والسلام: **(لا يزال الناس يتساءلون، حتى يقال: هذا خلق الله، فمن خلق الله؟ فمن وجد من ذلك شيئاً، فليقل: آمنت بالله ورسله)**[١].

ومن ذلك أيضاً: روح الإنسان التي بين جنبيه، أنى له أن يعلم كنهها وماهيتها؟ كما قال تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[٢].

فصرف الجواب عن ماهيتها؛ لأنها ليست من مدارك العقل، فهو عاجز عن درك حقيقتها.

وهذا من حسنات الإسلام الكبرى التي شوهها أعداؤه، وصوروها على أنها حجر على العقل وتضييق عليه، ويكفي في تزييف هذه الفرية شهادة واقع العقل البشري وما يعيشه من أزمات وتخبط وتناقض[٣] من جراء إقحامه في غير مجاله، وتخطيه حدود إمكاناته[٤].

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الإيمان، باب بيان الوسوسة في الإيمان وما يقوله من وجدها (١/١١٩) حديث رقم ١٣٤.

(٢) سورة الإسراء، [٨٥].

(٣) وتناقض المبتدعة من المتفلسفة والمتكلمين وأضرابهم فيما بنوه على عقولهم من قطعيات عقلية بزعمهم أكبر إثبات على أنهم اتبعوا غير سبيل الهدى وأودوا بأنفسهم وعقولهم في مهاوي الردى. ينظر لشيء من تناقضاتهم وتخبطاتهم: تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ص١٦-١٨، ٤٩، إيثار الحق على الخلق لابن المرتضي اليماني ص١٣، درء تعارض العقل والنقل (١/٢٩)، منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد (١/١٧٩-١٨١)، العقلانيون أفراخ المعتزلة العصريون ص٣٥، العقل والغيب لهيتو ص٢١.

(٤) ينظر: الأدلة العقلية النقلية للعريفي ص٣٦.

وقد قسم العلماء المعلومات من حيث إدراك العقل لها إلى ثلاثة أقسام[1]:

١- **العلوم الضرورية**: وهي التي لا يمكن التشكيك فيها، إذ إنها لا تنفك عن جميع العقلاء، كعلم الإنسان بوجوده وعلمه بأن الاثنين أكثر من الواحد، ونحو ذلك.

فهذه العلوم من ضرورات وجود العقل، فهي موجودة لدى العقلاء اضطراراً.

٢- **قسم لا يعلم بواسطة العقل ألبتة إلا بأن يجعل له طريق إلى العلم به**: وذلك كالغيبيات، سواءً كانت من قبيل ما يعتاده علم العبد كعلمه بما تحت رجليه مثلاً، أو لا كعلمه بما في اليوم الآخر من بعث وحساب وجزاء وتفاصيل ذلك.

فهذا النوع لا يعلمه العبد إلا عن طريق الخبر، وليس من مدارك العقل.

٣- **العلوم النظرية**: وهي الممكنات التي تعلم بواسطة لا بأنفسها إلا أن يعلم بها إخباراً، وهي نوعان:

نوع يتمحض العمل فيه للعقل، كعلوم الطبيعيات والرياضيات والطب والصناعات، ونحوها.

والآخر: يكون بالنظر في أدلة الشرع وبذل الوسع لإقامة العبودية، ويشترك فيها العقل مع أدلة الشرع.

---

(١) ينظر لذلك: الاعتصام للشاطبي (٣١٨/٢)، منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد (١٧٦/١ –١٧٧)، الأدلة العقلية النقلية ص٣٨.

وفي ضوء هذا التقسيم السابق يمكن استنتاج موقع العقل من مصادر الأدلة الشرعية.

فهو أولاً: يوصل إلى معرفة أصول الاعتقاد الكبار على وجه الإجمال - كما سلف - كالإقرار بوجود الخالق وربوبيته وألوهيته والنبوة والبعث ونحو ذلك.

ولا طاقة للعقل بتفصيلات تلك الأصول، إذ التفصيل وظيفة السمع على ما سبق .

ثم ثانياً: للعقل القدح المعلّى في العلوم المفضولة، كعلوم الطبيعيات والصناعات والطب ونحوها، وله المجال الكبير كذلك في فهم واستنباط الأحكام الشرعية من النصوص على ما ذكر في دور العقل في مجال التشريع، والذي سبق تفصيل الكلام فيه .

وليس له الافتيات على النقل في ذلك كله، إذ منزلة العقل من النقل كمنزلة الخادم من سيده [(١)].

ومما سبق في هذا المبحث يمكن أن نستنتج أيضاً أهم المجالات التي لا يمكن للعقل دركها على التفصيل، والتي يتعين على العقل التسليم فيها للنقل، والتنحي عن الخوض فيما ليس من مداركه .

---

(١) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٣/٣٣٨)، موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية للأمين الصادق الأمين (١/٦٣)، الدلالة العقلية في القرآن لعبيدات ص٦٣ -٦٦، الفكر الإسلامي بين العقل والوحي ص١٧، الأدلة العقلية النقلية للعريفي ص٣٨ .

ومن تلك المجالات التي يعجز العقل عن دركها ما يلي:

[١] الأمور الغيبية[١]:

وهي الغيبيات التي أمرنا أن نؤمن بها كالبرزخ والبعث والحساب والجزاء والميزان والصراط وتطاير الصحف، وما في الجنة والنار من النعيم والعذاب وغير ذلك[٢].

ولا شك أن مقتضى الإيمان بالغيب هو التسليم لله فيه بما ورد في كتابه وسنة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم[٣].

ولا يعني ذلك أن أمور الغيب ليست معقولة، كلا بل غاية الأمر أن العقل لا يدرك ما هي عليه من الكيفيات، لكنه لا يحيل ولا يمنع إمكان وجودها.

وعدم إدراكه لها إنما هو نتيجة افتقاره إلى وسائل العلم بها، فالعلم بالشيء فرعٌ عن تصوره، والتصور لا يقوم إلا على معطيات حسية، وهو أمر متعذر بالنسبة لمسائل الغيب[٤].

---

(١) ينظر: العقل والغيب لمحمد حسن هيتو ص ١٠، ١٤، ١٦، ٢٠، ٦٠، ٦٦، الاتجاهات العقلانية الحديثة لناصر العقل ص٣١، موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية (١/٦٣)، جناية التأويل الفاسد للوح ص٦٠، العقلانيون لعلي حسن ص٣٦-٣٨، ٤١، ٤٢، العقل والنقل لبدر الناصر ص٢٨.

(٢) ينظر: العقل والغيب لهيتو ص٢٥، ٢٩، منهج الاستدلال (١/١٧٨)، العقلانيون لعلي حسن عبد الحميد ص٣٦-٣٧، العقل والنقل لبدر الناصر ص٢٨.

(٣) ينظر: الاتجاهات العقلانية الحديثة لناصر العقل ص٣٠.

(٤) ينظر: منهج الاستدلال لعثمان بن علي حسن (١/١٧٨)، والعقل والغيب لمحمد حسن هيتو ص١٤، ١٦، ١٨.

لذا فقد بين الله جل وعلا في كتابه من الأدلة العقلية على كثير من الغيبيات ما لا يقدر أحد من المتكلمين والفلاسفة قدره، بل إن نهاية ما يذكرونه جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه وأوضح برهان، بعيداً عن تشدقاتهم وتناقضاتهم[١].

فضرب – سبحانه - الأمثال لتقرير مسائل الغيب ؛ تنبيهاً للعقول على إمكان وجودها، فاستدل على النشأة الآخرة بالنشأة الأولى، وعلى خلق الإنسان بخلق السموات والأرض، وعلى البعث بعد الموت بإحياء الأرض الميتة بعد إنزال الماء عليها، إلى غير ذلك من الأمثال الكثيرة المضروبة في كتاب الله جل وعلا[٢].

[٢] إثبات أسماء الله الحسنى وصفاته العليا[٣]:

من عقيدة أهل السنة والجماعة أن مبنى إثبات أسماء الله الحسنى وصفاته العليا التوقيف، فالأمر متوقف في إثباتها على ثبوت النص عليها في الكتاب أو السنة، وليس للعقل مجال في إثبات ذلك[٤].

بل حتى بعد ثبوتها بالنص لا يمكن أن تدرك العقول كيفيتها، لذا كان الواجب هو الإقرار بها وإمرارها بلا تكييف ولا تشبيه، ولا تمثيل ولا تأويل ولا تحريف ولا تعطيل.

---

(١) ينظر : درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (١/٢٨).

(٢) المرجع السابق (١/٣٢–٣٧).

(٣) ينظر : مجموع فتاوى ابن تيمية (١٩/٩٦)، الاتجاهات العقلانية الحديثة لناصر العقل ص ٢٩ –٣٠، جناية التأويل الفاسد للوح ص٦٠، منهج الاستدلال (١/١٧٨)، العقلانيون أفراخ المعتزلة العصريون ص٣٧ .

(٤) ينظر: التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل لابن خزيمة ص٥ ، التدمرية لابن تيمية ص٧-٨، الفتوى الحموية الكبرى لابن تيمية ص٢٧١ ، التحفة المهدية شرح الرسالة التدمرية لفالح آل مهدي ص٣٠ .

والأصل في هذا أن الكلام في الصفات فرعٌ عن الكلام في الذات [١].

وذلك من حيث الثبوت، ونفي المماثلة، وعدم العلم بالكيفية .

فكما أن ذات الله ثابتة بحقيقة الإثبات، فالصفات ثابتة أيضاً بحقيقة الإثبات، إذ لا يعقل وجود ذات بدون صفات، وكما أن ذات الله لا تماثل ذوات خلقه، فكذلك صفاته لا تماثل صفات خلقه، وكما أن ذاته لا يمكن العلم بكيفيتها، فكذلك صفاته، إذ العلم بكيفية الصفات تستلزم العلم بكيفية الذات، ويتفرع عنه [٢].

[٣] تفصيل مسائل التشريع والحلال والحرام [٣]:

إن الحكم بالحل أو الحرمة أو الوجوب أو الندب أو الكراهة متوقف على النصوص الشرعية، وليس للعقل أن يفتات على النقل في ذلك، إذ ذلك ليس من مجالاته أصلاً إلا في حدود ما سبق ذكره من مواطن العمل العقلي في مجال التشريع من خلال فهم أو استنباط أو إلحاق أو نحو ذلك من الأعمال العقلية التي تسهم في بيان الحكم الشرعي، والتي لا تصادم النصوص الشرعية بحال من الأحوال .

---

(١) ينظر : التدمرية ص٤٣ ، درء تعارض العقل والنقل (٤/١٢٦ – ١٢٧)، الرسالة المدنية لابن تيمية ص٢٩ ، مجموع فتاوى ابن تيمية (٥/٥٩)، الفتوى الحموية الكبرى ص٢٧٢-٢٧٣ ، كتاب التوحيد مع إخلاص العمل والوجه لله عز وجل لابن تيمية بتحقيق: محمد السيد الجليند ص٣٤ .

(٢) التحفة المهدية شرح الرسالة التدمرية للشيخ فالح آل مهدي ص١١٠ .

(٣) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (١٩/٦٩)، الاتجاهات العقلانية الحديثة لناصر العقل ص٣١.

أما أن يحكم العقل بحل أو حرمة في مسألة ما بدون اعتماد على النص فذاك الافتراء المحض والتقول على الله بلا علم.

﴿ وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَٰذَا حَلَالٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ ۚ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ﴾(١).

فالآية صريحة في أن التحليل والتحريم إنما هو لله عز وجل، وليس لأحد أن يقول أو يصرح بحل شيء أو حرمته إلا أن يكون عن علم بنص من الكتاب أو السنة أو استنباط منهما(٢).

وعلى ذلك تدل جمع آيات أخر في كتاب الله، كقوله سبحانه: ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ ۖ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ ﴾(٣).

وقوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾(٤).

يقول ابن تيمية: «فالأصل الأول: يتضمن إثبات الصفات والتوحيد والقدر...، والأصل الثاني: يتضمن تفصيل الشرائع والأمر والنهي والإباحة وبيان ما يحبه الله وما يكرهه، والأصل الثالث: يتضمن الإيمان باليوم الآخر والجنة والنار والثواب والعقاب.

---

(١) سورة النحل، [١١٦].

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١٠/١٢٩).

(٣) سورة يونس، [٥٩]. وانظر الكلام حولها في تفسير ابن كثير (٢/٤٢).

(٤) سورة الأعراف، [٣٣]. وانظر الكلام حولها في الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٧/١٢٩).

وعلى هذه الأصول الثلاثة مدار الخلق والأمر، والسعادة والفلاح موقوفة عليها، ولا سبيل إلى معرفتها إلا من جهة الرسل، فإن العقل لا يهتدي إلى تفاصيلها ومعرفة حقائقها، وإن كان قد يدرك وجه الضرورة إليها من حيث الجملة، كالمريض الذي يدرك وجه الحاجة إلى الطب ومن يداويه، ولا يهتدي إلى تفاصيل المرض وتنزيل الدواء عليه»(١).

[٤] تقرير تفصيلات مسائل الأخلاق:

وما يكون منها خيراً وفضيلة وصلاحاً، وما يكون شراً ورذيلة وفساداً، وإن كان العقل السليم قد يدرك إجماليات الأخلاق كما سلف ذكره، لكنه لا يحيط بها تفصيلاً(٢).

[٥] القدر، خيره وشره(٣):

ومذهب أهل السنة والجماعة أن الله تعالى خالق كل شيء وربه ومليكه، لا رب غيره، ولا خالق سواه، ماشاء كان وما لم يشأ لم يكن، وهو على كل شيء قدير، وبكل شيء عليم(٤).

---

(١) مجموع الفتاوى (١٩/ ٦٩).

(٢) ينظر : مفتاح دار السعادة لابن القيم (٢/ ١١٧)، تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين للراغب الأصبهاني ص١٤٢ ، الاتجاهات العقلانية الحديثة لناصر العقل ص٣١ .

(٣) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (١٩/ ٩٦)، والاتجاهات العقلانية الحديثة للعقل ص٣٢ .

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى (٨/ ٦٣، ١٤٠)، وشرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (١/ ٣٢١) و(٢/ ٣٥٩).

فيجب الإيمان بما جرت به المقادير من خير أو شر، وأن ما قدر يكن، وما لم يقدر لم يكن ، فإذا عمل العبد بطاعة الله علم أنها بتوفيق الله عز وجل له، فيشكره على ذلك، وإن عمل بمعصيته ندم على ذلك وعلم أنها بمقدور جرى عليه، فذم نفسه واستغفر الله عز وجل[1].

وأنه لم يكن من دأب السلف الخوض في القدر إلا بما يردون به على أهل الزيغ والضلال من القدرية [2] ونحوهم ؛ لأن القدر سر الله تعالى في خلقه لم يطلع عليه ملك مقرب ولا نبي مرسل، لا تدركه العقول، ولا تبلغه الأفهام[3].

---

(١) ينظر: الشريعة للآجري ص١٤٢-١٤٣، مجموع فتاوى ابن تيمية (٩٦/٨، ٥٤٨)، شرح العقيدة الطحاوية (٥١٥/٢).

(٢) القدرية: هم أصل فرق المعتزلة، لذا يطلق على المعتزلة قدرية، وحدث خلافهم في زمان المتأخرين من الصحابة، وهم أتباع معبد الجهني، وغيلان الدمشقي، والجعد بن درهم.
وهم الذين يقولون: إن القدر خيره وشره من العبد، وإن الأمر أُنفٌ، وإن الله لا يعلم الفعل من العبد إلا بعد وقوعه.
وقد تبرأ منهم المتأخرون من الصحابة كعبد الله بن عمر وجابر بن عبدالله وأبي هريرة وابن عباس وأنس بن مالك وغيرهم.
ينظر: الفرق بين الفرق ص١٨، الملل والنحل ص٩، ٢١.

(٣) ينظر: الشريعة للآجري ص١٤٢، وشرح العقيدة الطحاوية (٣٣٧/١ –٣٣٨).

الباب الأول

التحسين والتقبيح العقليان

وفيه أربعة فصول:

الفصل الأول: معنى التحسين والتقبيح.

الفصل الثاني: جذور قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، وكيفية انتقالها إلى المسلمين.

الفصل الثالث: أهمية قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، وسبب ذكرها في كتب أصول الفقه.

الفصل الرابع: خلاف العلماء في التحسين والتقبيح العقليين.

الفصل الأول

معنى التحسين والتقبيح

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: التحسين والتقبيح في اللغة.

المبحث الثاني: التحسين والتقبيح في الاصطلاح.

المبحث الأول

التحسين والتقبيح في اللغة

وفيه مطلبان :

المطلب الأول

معنى التحسين في اللغة

اتفق اللغويون على أن مادة "حسن" تأتي في اللغة مضادة لـ"قبح" فالحُسْنُ ضد القبح، والحَسَن ضد القبيح[1].

والحُسْنُ مصدر حَسُنَ وحَسَنَ من باب كَرُم ونَصَر، والمضارع منهما : يَحْسُن، فهو حاسِنٌ وحَسَنٌ وحَسِينٌ وحُسَانٌ وحَسَّانٌ[2]

وقال الجوهري[3]: «وإن شئت خففت الضمة، فقلت: حَسْنَ الشيء»[4].

---

(١) ينظر: العين للخليل (٣/٣٥)، جمهرة اللغة لابن دريد (١/٥٣٥) تهذيب اللغة للأزهري (٤/٣١٤)، الصحاح للجوهري (٥/٢٠٩٩)، معجم مقاييس اللغة (٢/٥٧)، مختار الصحاح للرازي ص ١٣٦ ، لسان العرب (١٣/١١٤)، القاموس المحيط (ص١٥٣٥)، تاج العروس (١٨/١٤٠).

(٢) ينظر: جمهرة اللغة (١/٥٣٥)، الصحاح (٥/٢٠٩٩)، معجم مقاييس اللغة (٢/٥٧)، لسان العرب (١٣/١١٤ ، ١١٥)، المصباح المنير للفيومي ص ٧٤، تاج العروس (١٨/١٤١).

(٣) هو أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي اللغوي، صاحب التصانيف النافعة، وأحد من يضرب به المثل في ضبط اللغة.

من كتبه: الصحاح في اللغة. توفي سنة ٣٩٣، وقيل: في حدود سنة ٤٠٠هـ.

ترجمته في نزهة الألباء ص٢٥٢ سير أعلام النبلاء (١٧/٨٠)، شذرات الذهب (٣/١٤٢).

(٤) الصحاح: (٥/ ٢٠٩٩). وانظر لسان العرب (١٣/١١٤) وتاج العروس (١٨/١٤١).

والحَسَن – كصفة - جمعها: حِسَانٌ، وزان جبل وجبال، ألحقوها بضدها، فقالوا: قِبَاحٌ وحِسَانٌ، كما قالوا: عِجافٌ، وسمانٌ[١].

ويجوز أن يكون جمع حَسِين، ككريم وكِرام[٢].

والحُسْن جمعه: محاسِنُ على غير قياس، كأنه في التقدير: جمع مَحْسَن[٣].

وقال الثعالبي[٤] وغيره: «المحاسِن والمساوئ والمقابح وما في معناه لا واحد له من لفظه»[٥].

وامرأة حسنة وحسناء وحُسَّانة كرمَّانة، وجمعها: حِسان بالكسر كالمذكر، ولا نظير لها إلا عجفاء وعِجاف[٦].

وقيل: إنها تجمع أيضاً على حُسَّانات[٧].

---

(١) ينظر: لسان العرب (١٣/ ١١٤)، وتاج العروس (١٨/ ١٤١).

(٢) تاج العروس (١٨/ ١٤١).

(٣) ينظر: الصحاح (٥/ ٢٠٩٩)، مختار الصحاح ص ١٣٦، لسان العرب (١٣/ ١١٤)، القاموس المحيط ص ١٥٣٥، تاج العروس (١٨/ ١٤١).

(٤) هو أبو منصور عبدالملك بن محمد بن إسماعيل النيسابوري الثعالبي، اللغوي الشاعر المشهور، كان رأساً في النظم والنثر.
من مصنفاته: يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، وفقه اللغة، وسحر البلاغة. توفي سنة ٤٣٠هـ.
ترجمته في نزهة الألباء ص٢٦٥، سير أعلام النبلاء (١٧/ ٤٣٧)، شذرات الذهب (٣/ ٢٤٦).

(٥) ينظر: تاج العروس (١٨/ ١٤١).

(٦) ينظر: الصحاح (٥/ ٢٠٩٩)، لسان العرب (١٣/ ١١٥)، القاموس المحيط ص ١٥٣٥، تاج العروس (١٨/ ١٤١).

(٧) القاموس المحيط ص ١٥٣٥.

والتحسين مصدر الفعل حَسَّن، يقال: حَسَّن الشيء تحسيناً أي زيَّنه[١].

واستحسن الشيء إذا عَدَّه حَسَناً[٢].

وقد ذكر أهل اللغة جملة من المعاني الأخرى التي ترد لها هذه المادة، منها ما يلي:

الأول: خلاف السيء، ومنه: الحسنة خلاف السيئة، والمحاسن خلاف المساوئ، والحُسْنى خلاف السُوأى، والإحسان خلاف الإساءة[٣].

الثاني: الجمال، فجعلوا الحُسن يرادف الجمال، والحَسن هو الجميل[٤]، والتحسُّن التجمُّل[٥].

وقال الأصمعي[٦]: «الحسن في العينين، والجمال في الأنف»[٧].

فالذي يظهر من كلام الأصمعي أن الحُسن والجمال وإن كانا لفظين يدلان على ضد القبح إلا إن لفظ "الحسن" يختص بوصف حسن العينين، ولفظ "الجمال" يختص بوصف جمال الأنف.

---

(١) ينظر: الصحاح (٥/٢٠٩٩)، مختار الصحاح ص١٣٧، لسان العرب (١٣/١١٥)، المصباح المنير ص٧٤، القاموس المحيط ص١٥٣٥، تاج العروس (١٨/ ١٤٦)، المعجم الوسيط (١/١٧٤).

(٢) ينظر: الصحاح (٥/٢٠٩٩)، مختار الصحاح ص ١٣٧، لسان العرب (١٣/١١٧)، القاموس المحيط ص ١٥٣٥، تاج العروس (١٨/١٤٣)، المعجم الوسيط (١/١٧٤).

(٣) ينظر: معجم مقاييس اللغة (٢/٥٨)، الصحاح (٥/٢٠٩٩)، مختار الصحاح ص ١٣٧، القاموس المحيط ص ١٥٣٥، وتاج العروس (١٨/١٤٢، ١٤٣).

(٤) ينظر: القاموس المحيط ص ١٥٣٥، تاج العروس (١٨/١٤٠).

(٥) تاج العروس (١٨/ ١٤٠).

(٦) تقدمت ترجمته.

(٧) ينظر: تاج العروس (١٨/١٤٠).

الثالث: المرغوب، قال الراغب[(١)]: «الحسن عبارة عن كل مستحسن مرغوب، وذلك ثلاثة أضرب: مستحسن من جهة العقل، ومستحسن من جهة الهوى، ومستحسن من جهة الحس»[(٢)].

الرابع: المعرفة والإتقان، يقال: أحسنت الشيء إذا عرفته وأتقنته[(٣)].

المعنى الراجح للحسن:

وعند تأمل هذه المعاني يظهر لي أن أقربها من معنى الحسن في اللغة هو المعنى الأول، وهو أن الحسن خلاف السيء؛ وذلك نظراً لعمومه وشموله لجميع أفراد الحسن بخلاف غيره من المعاني.

وأما تعريف الحسن بضد القبيح، والذي اتفقت عليه المعاجم اللغوية، مع كونه أخص من معنى الحسن عند الإطلاق، فيمكن أن يعتذر لهم في ذلك بأنهم قصدوا بالقبيح هنا ما هو أعم من قبح الصورة بحيث يكون عاماً في كل شيء[(٤)]، فيشمل قبح الصورة والقول والفعل[(٥)]، فيكون مرادفاً للسيء.

وقد نصّ على ذلك بعض أهل اللغة، فقالوا في تعريف القبح: «القبح - بالضم - ضد الحسن يكون في الصورة والفعل»[(٦)].

---

(١) تقدمت ترجمته.

(٢) ينظر: تاج العروس (١٤٠/١٨).

(٣) ينظر: الصحاح (٢٠٩٩/٥)، مختار الصحاح ص١٣٧، لسان العرب (١١٧/١٣)، المصباح المنير (ص٧٤)، القاموس المحيط ص١٥٣٥، تاج العروس (١٤٣/١٨).

(٤) ينظر: تهذيب اللغة (٧٥/٤)، ولسان العرب (٥٥٢/٢).

(٥) ينظر: لسان العرب (٥٥٢/٢)، وتاج العروس (٣٤/٧)، والمعجم الوسيط (٧١٠/٢).

(٦) لسان العرب (٥٥٢/٢)، وتاج العروس (٣٤/٧). وينظر أيضاً تهذيب اللغة (٧٥/٤) والمعجم الوسيط (٧١٠/٢).

وعلى ذلك: فليس القبح مقتصراً على الصورة حتى يقال إنه أخص من المعنى المراد، بل هو شامل لقبح الأقوال والأفعال أيضاً، ولعل هذا مرادهم.

ثم على التنزل بأن القبح عند الإطلاق أخص من ضد الحسن فهو تعريفٌ لأبرز ما يضاد الحسن، إذ إن أبرز معاني الحسن الجمال كما سبق، وضده القبح كما هو معلوم، فهو تعريف للشيء بأغلب ما يرد له من المعاني، لذا يقول الراغب: «والحُسن أكثر ما يقال في تعارف العامة في المستحسن بالبصر»[1].

وأما المعنى الثاني للحسن، وهو الجمال أو جمال الأنف، فلا شك أنه تعريفٌ للحسن بأبرز أنواعه وأشهر مفرداته، إذ الجمال حَسَنٌ، ولكنه ليس كل الحُسْن، فهو أخص من الحسن.

وقد سبق الكلام في سبب ذكرهم له بمعنى الحسن.

وأما المعنى الثالث، وهو إطلاق الحسن بمعنى المرغوب، فكذلك هو أخص من معنى الحسن من جهة أن من الحسن ما ليس بمرغوب، وأعم من جهة أن من المرغوب ما ليس بحسن، كمن يتبع هواه مثلاً.

فبين الحسن والمرغوب عموم وخصوصٌ جزئي.

وأما المعنى الرابع، وهو إطلاق الحسن بمعنى المعرفة والإتقان، فكذلك أخص من معنى الحسن، إذ إن إتقان الأمر ومعرفته والعلم به حَسَنٌ، لكنه ليس كل الحُسن، فهو من جملة أفراد الحسن.

فإن قال قائل: «إن الأصوليين أطلقوا القول بمقابلة الحسن بالقبح، وإنما يقابل الحسن بالسيء والقبيح بالجميل، كما قال الله تعالى: ﴿إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ

---

(١) ينظر: تاج العروس (١٨/ ١٤٠).

وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾[١]، وقال سبحانه: ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ﴾[٢]، ومن حكم التقابل مقابلة الأعم بالأعم، والأخص بالأخص، والقبيح أخص من السيء، كما أن الجميل أخص من الحسن وأبلغ من المدح معه، ولذلك يقال: حسن جميل، ولا يقال: جميل حسن؛ لأنه لا ينزل من الأعلى إلى الأدنى بخلاف العكس».

ذكر هذا الزركشي[٣] والبرماوي[٤].

قيل له: إن هذا يؤيد ما ذكرته من أن المعنى الملائم لتعريف الحسن في اللغة هو خلاف السيء، ويمكن أن يعتذر للأصوليين في ذكرهم للحسن في مقابلة القبيح بأمرين:

الأول: أن ما ذكروه قد حكاه أهل اللغة واتفقوا على ذكره في معاجمهم اللغوية من غير نكير، وسبق أن ذكرت شيئاً مما يمكن أن يكون مسوِّغاً لذلك عندهم، فينسحب هاهنا أيضاً.

---

(١) سورة الإسراء، الآية [٧].

(٢) سورة فصلت، الآية [٣٤].

(٣) البحر المحيط (١/١٦٨-١٦٩).

(٤) شرح منظومة البرماوي ل (١/٢٤أ)، وينظر: التحبير شرح التحرير للمرداوي (٢/٧٣٦)، والبرماوي: هو أبوعبدالله محمد بن عبدالدايم بن موسى النعيمي العسقلاني البرماوي، شمس الدين، عالم بالفقه والحديث، شافعي المذهب.

من كتبه: نظم ألفية في أصول الفقه مع شرحها، شرح صحيح البخاري، مختصر في السيرة النبوية.

توفي سنة ٨٣١هـ.

ترجمته في الضوء اللامع (٧/٢٨٠)، شذرات الذهب (٧/١٩٧)، الفتح المبين (٣/٢٩)، الأعلام للزركلي (٧/٦٠)، أصول الفقه تاريخه ورجاله ص٤٤٨.

الثاني: أن هذا اصطلاح، ولا مشاحة في الاصطلاح إذا فُهم المقصود منه.

المطلب الثاني

معنى التقبيح في اللغة

اتفق أهل اللغة على أن القُبح في اللغة يأتي ضد الحُسْن، والقبيح ضده الحَسَن، كما أن التقبيح يضاد التحسين[١].

وهو عام في كل شيء[٢]، فيشمل القول والفعل والصورة[٣].

والقُبْح مصدر قَبُحَ ككَرُم، ومضارعه: يَقْبُحُ قُبْحاً بالضم، وقَبْحاً بالفتح، وقُبَاحاً كغراب، وقُبُوحاً كقعود، وقَبَاحَة كسحابة، وقُبُوحَة بالضم[٤].

وهو مقبوح[٥]، وقبيح[٦] من قوم قِبَاحٍ وقَبَاحى[٧].

وامرأةٌ قَبْحَى وقبيحة من نسوة قَبَائِح وقِبَاح[٨].

---

(١) ينظر: تهذيب اللغة (٤/ ٧٥)، معجم مقاييس اللغة (٥/ ٤٧)، الصحاح (١/ ٣٩٣)، مختار الصحاح ص٥١٨، لسان العرب (٢/ ٥٥٢)، المصباح المنير ص٢٥٢، القاموس المحيط ص٣٠٠، تاج العروس (٧/ ٣٤)، والمعجم الوسيط (٢/ ٧١٠).

(٢) ينظر: تهذيب اللغة (٤/ ٧٥)، ولسان العرب (٢/ ٥٥٢).

(٣) ينظر: لسان العرب (٢/ ٥٥٢)، تاج العروس (٧/ ٣٤)، والمعجم الوسيط (٢/ ٧١٠).

(٤) ينظر: تهذيب اللغة (٤/ ٧٥)، الصحاح (١/ ٣٩٣، ٣٩٤)، لسان العرب (٢/ ٥٥٢)، القاموس المحيط ص٣٠٠، تاج العروس (٧/ ٣٤).

(٥) معجم مقاييس اللغة (٥/ ٤٧).

(٦) ينظر: مراجع المادة في الهامش رقم (١).

(٧) ينظر: لسان العرب (٢/ ٥٥٢)، القاموس المحيط ص٣٠٠، وتاج العروس (٧/ ٣٤).

(٨) المراجع السابقة.

وأقبح فلان: أتى بقبيح[١]، واستقبحه: عَدَّه قبيحاً[٢]، وهو ضد استحسنه[٣]. والمقَابِح: ما يستقبح من الأخلاق[٤].

ـ والتقبيح مصدر قَبَّح، يقال: قبَّحه الله أي صَيَّره قبيحاً[٥]، وقبَّح عليه فعله: أي بيَّن قبحه إذا كان مذموماً[٦].

ومع ورود هذه المادة لهذا المعنى المشهور، وهو ضد الحُسن، فقد ذكروا لها معان أخرى، منها ما يلي:

الأول: الإبعاد والإقصاء والتنحية، ومنه قولهم: قَبَحه الله قبْحاً وقُبُوحاً أي أقصاه ونحّاه وباعده عن الخير كله[٧].

ومنه قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ هُم مِّنَ ٱلْمَقْبُوحِينَ﴾[٨].

---

(١) ينظر: تهذيب اللغة (٤/٧٥)، الصحاح (١/٣٩٤)، لسان العرب (٢/٥٥٢)، القاموس ص٣٠٠، تاج العروس (٧/٣٥).

(٢) ينظر: لسان العرب (٢/٥٥٢)، القاموس المحيط ص٣٠٠، تاج العروس (٧/٣٥)، والمعجم الوسيط (٢/٧١٠).

(٣) ينظر: لسان العرب (٢/٥٥٢)، القاموس ص٣٠٠، تاج العروس (٧/٣٥).

(٤) ينظر: تهذيب اللغة (٤/٧٧)، لسان العرب (٢/٥٥٣)، وتاج العروس (٧/٣٧).

(٥) ينظر: لسان العرب (٢/٥٥٢).

(٦) ينظر: تهذيب اللغة (٤/٧٥)، الصحاح (١/٣٩٤)، مختار الصحاح ص٥١٨، لسان العرب (٢/٥٥٢)، المصباح المنير ص٢٥٢، القاموس المحيط ص٣٠٠.

(٧) ينظر: تهذيب اللغة (٤/٧٥)، معجم مقاييس اللغة (٥/٤٧)، الصحاح (١/٣٩٣)، مختار الصحاح ص٥١٨، لسان العرب (٢/٥٥٢)، المصباح المنير (ص٢٥٢)، القاموس المحيط ص٣٠٠، تاج العروس (٧/٣٤)، المعجم الوسيط (٢/٧١٠).

(٨) سورة القصص، الآية [٤٢].

الثاني: الكسر، ومنه قولهم: قبح البيضة أي كسرها، وكل شيءٍ كسرته فقد قَبحته [(١)].

الثالث: إنكار العمل المذموم، ومنه قولهم: قبَّح له وجهه أي أنكر عليه ما عمل [(٢)].

الرابع: الشتم، ومنه المقابحة أي المشاتمة، من قابحه إذا شاتمه [(٣)].

صلة هذه المعاني بالمعنى الأصلي للقبح:

لاشك أن هذه المعاني السابقة لا تضاد المعنى الأصلي للكلمة، وهو ضد الحسن.

فالمعنى الأول: وهو الإبعاد والإقصاء والتنحية مناسبٌ لذلك؛ إذ كل ما يضاد الحسن من الأمور يُستقبح فيُحكم عليه بالإبعاد والإقصاء والتنحية نتيجة لقبحه.

والمعنى الثاني: وهو الكسر مناسب أيضاً للمعنى الأصلي؛ إذ الكسر عمل قبيح في الغالب مضاد للحسن من الأعمال، أو أنه يؤدي إلى قبح المكسور وانعدام حسنه.

والمعنى الثالث: وهو الإنكار مناسب للمعنى الأصلي؛ إذ لا ينكر من الأعمال إلا ما يضاد الحسن من المذمومات.

والمعنى الرابع: وهو الشتم مناسبٌ كذلك؛ إذ لا يقع الشتم إلا بما ليس بحسن من الكلام المذموم، والله أعلم.

---

(١) ينظر: تهذيب اللغة (٤/٧٦)، لسان العرب (٢/٥٥٣)، القاموس المحيط ص٣٠٠، تاج العروس (٧/٣٥)، المعجم الوسيط (٢/٧١٠).

(٢) ينظر: لسان العرب (٢/٥٥٢).

(٣) ينظر: تهذيب اللغة (٤/٧٦)، لسان العرب (٢/٥٥٢)، القاموس المحيط ص٣٠٠، المعجم الوسيط (٢/٧١٠).

المبحث الثاني

التحسين والتقبيح في الاصطلاح

اهتم العلماء في تعريفهم لهذا المصطلح ببيان معنى الحسن والقبيح، ومنه يفهم معنى التحسين والتقبيح.

بل صَرّح بعضهم بالمساواة بينهما أو رجوع أحدهما إلى الآخر.

يقول الجويني: «فالحسن إذاً على التحقيق هو التحسين... وكذلك القبح يرجع إلى التقبيح»[١].

ويقول ابن السبكي: «... فلذلك قُسِّم الفعل إلى ما نُهي عنه شرعاً، وهو القبيح، وما لم ينه عنه شرعاً، وهو الحسن، ومنه يعرف الحسن والقبح والتحسين والتقبيح»[٢].

وعلى هذا سأذكر تعريفات الحسن والقبيح عند العلماء في هذا المبحث لأمرين:

أولهما: أن ذلك هو الوارد عن العلماء الذين سأنقل عنهم وأسوق تعريفاتهم.

ثانياً: عدم وجود أدنى مشقة في فهم معنى التحسين والتقبيح من تلك التعريفات.

ولقد تعددت الحدود المعرِّفة لمصطلحي الحسن والقبيح واختلفت، وقبل أن أخوض في إيرادها وبيانها، يحسن أن أبين أبرز الأسباب التي أدَّت إلى ذلك الاختلاف والتباين بين تلك الحدود.

---

(١) التلخيص (١/١٥٧).

(٢) الإبهاج (١/٦١).

أهم الأسباب التي أدت إلى الاختلاف في تعريف الحسن والقبيح:

إن من أهم أسباب ذلك أمرين:

أولهما: الموقف من قضية التحسين والتقبيح العقلية الآتي تفصيل الكلام فيها، فكلٌ حَدَّ مصطلح الحسن والقبيح بما يوافق مذهبه ورأيه في ذلك. وهو من أهم أسباب التباين في حد هذا المصطلح.

ثانيهما: الخلاف في تضمن التعريف أو عدم تضمنه بعض المفردات، كالخلاف في المباح هل هو حسنٌ أو لا؟ والخلاف في المكروه هل هو قبيح أو لا؟ والخلاف في أفعال غير المكلفين هل هي حسنة أو قبيحة أو لا حسنة ولا قبيحة، ونحو ذلك من المفردات التي أثَّرت تأثيراً مباشراً في ذكر بعض القيود والمحترزات لإخراج ما رؤي إخراجه من التعريف، أو إدخال ما اعتقد أنه من مفردات المعرَّف.

أشهر ما قيل في تعريف الحسن والقبيح اصطلاحاً:

وسأتناول فيما يلي أشهر تعريفات الحسن والقبيح في اصطلاح علماء الكلام والأصول.

التعريف الأول:

الحسن هو: ما للمكلف أن يفعله أو ما لفاعله أن يفعله.

والقبيح هو: ما ليس للمكلف فعله، أو ما ليس لفاعله أن يفعله.

وهذا تعريف الباقلاني[1].

---

(١) التقريب والإرشاد الصغير (١/٢٧٦، ٢٧٨). وينظر أيضاً معناه في العدة لأبي يعلى(١/١٦٧)، الكافية في الجدل للجويني ص٣٨، المستصفى (١/٥٦)، ميزان الأصول للسمرقندي (١/١٥٤)، نفائس الأصول (١/٢٩٠)، شرح مختصر الروضة للطوفي (١/٤٠٤)، المسودة ص٥٧٧ شرح المعالم لابن التلمساني (٢/١١٩)، الضياء اللامع لحلولو المالكي (١/٢٩٧)، شرح الكوكب المنير للفتوحي (١/٣٠٧).

وقدّمه أبو الخطاب[(١)]. ونسبه المازري إلى أبي الحسين البصري[(٢)].

وفي هذه النسبة نظر – كما سيأتي بيانه عند ذكر تعريف أبي الحسين الذي أورده –.

شرح تعريف الحسن وبيان محترزاته:

* قوله: "ما": هذه موصولة بمعنى "الذي"، ترجع إلى مقدّر تقديره: الشيء الذي للمكلف أن يفعله.

* قوله: "للمكلف": قيد خرج به غير المكلف، كالمجنون والصبي ونحوهما[(٣)].

* قوله: "أن يفعله": بمعنى نفي الحرج عن فعله[(٤)]. فيشمل حسب ما أفاده الباقلاني: المباح والندب والواجب[(٥)].

الاعتراضات التي وجهت على تعريف الحسن:

اعترض على هذا التعريف باعتراضات عدة، أشهرها مايلي:

---

(١) التمهيد (١/ ٦٧).

(٢) نقله القرافي في نفائس الأصول عنه (١/ ٢٩٠). وأبو الحسين البصري: هو محمد بن علي بن الطيب البصري، أحد أئمة المعتزلة، كان مشهوراً في علمي الأصول والكلام.
من كتبه: المعتمد في أصول الفقه، وشرح العمد كذلك، وتصفح الأدلة وغرر الأدلة وشرح الأصول الخمسة.
توفي سنة ٤٣٦هـ.
ترجمته في وفيات الأعيان (٣/ ٤٠١)، سير أعلام النبلاء (١٧/ ٥٨٧)، شذرات الذهب (٣/ ٢٥٩)، الفتح المبين (١/ ٢٣٧)، الأعلام (٧/ ١٦١).

(٣) ينظر معناه في التقريب والإرشاد الصغير للباقلاني (١/ ٢٧٦).

(٤) ينظر: الإحكام للآمدي (١/ ٨٠).

(٥) ينظر: التقريب والإرشاد الصغير (١/ ٢٧٦).

الاعتراض الأول: إنه لا يندرج فيه الواجب مع كونه حسناً بالإجماع؛ لأنه لا يقال في الواجب: له أن يفعله، بل يقال: عليه أن يفعله[١].

جوابه: إن المراد بـ "له أن يفعله" المشروعية، ولا شك أن الواجب مشروع له أن يفعله.

الاعتراض الثاني: إن هذا التعريف مجمل لا يُدرى المقصود منه، هل هو ماله فعله عقلاً أو ماله فعله شرعاً أو هما معاً؟ والأول يخالف مذهب الباقلاني في التحسين والتقبيح العقلي، لذا قال الطوفي ـ معقباً على هذا التعريف ـ «يعني عقلاً، وهو تعريف اعتزالي»[٢]، وكذا الثالث؛ لأنه يشمل ما له فعله عقلاً أيضاً، فلم يبق إلاّ أن مقصوده الثاني، فيكون المراد التقييد بما له فعله شرعاً، وهو خلاف الإطلاق الوارد[٣].

جوابه: إن مقصود الباقلاني ـ كما هو صريح نصه ـ الثاني، حيث قال: «وإنما يكون للمكلف الفعل على وجه ما حَدَّه له مالك الأعيان وأذن له فيه... فإنما معنى ذلك أن له التصرف فيه والانتفاع بقدر ما أذن له المالك تعالى وحدّه، وتعدي ذلك ظلمٌ منه ومحظور عليه»[٤].

قلت: ولا شك أن هذا مقصوده، لكن يبقى الاعتراض قائماً في إجمال العبارة وعدم تحديد المراد بها، وهذا قادح في التعريف بلا ريب.

---

(١) ينظر: نفائس الأصول للقرافي (١/٢٩٠)، البحر المحيط (١/١٧١)، والضياء اللامع لحلولو (١/٢٩٧).

(٢) شرح مختصر الروضة للطوفي (١/٤٠٤).

(٣) ينظر معناه في ميزان الأصول للسمرقندي (١/١٥٤).

(٤) التقريب والإرشاد الصغير (١/٢٧٦ـ ٢٧٧).

الاعتراض الثالث: أن التعريف يشمل المباح، ولا يصح تسمية المباح حسناً[(١)].

جوابه: أن حسن المباح محل خلاف بين العلماء [(٢)]، ويرى الباقلاني كونه حسناً، فبنى عليه تعريفه.

شرح تعريف القبيح:

قال الباقلاني موضحاً تعريفه هذا: «والذي ليس له فعله هو القبيح المحرم»[(٣)].

قلت: وهذا مخالفٌ لما أورده في أقسام ذكر الحسن والقبيح من الأفعال وما للفاعل فعله منها وما ليس له فعله، حيث قسمها إلى ثلاثة أقسام: مأمور به ومنهي عنه ومباح مأذون فيه، ثم قسَّم المنهي عنه إلى ضربين: محرم محظور ومنهي عنه على سبيل الندب والفضل لا على وجه التحريم والحظر لتركه[(٤)].

فكلامه في هذا الموضع صريحٌ في أن المكروه قبيح، وهو يناقض تخصيصه القبيح بالمحرَّم في بيانه للتعريف ههنا.

الاعتراضات التي وجهت على تعريف القبيح:

اعترض على هذا التعريف بعدة اعتراضات، منها ما يلي:

الاعتراض الأول: أن ظاهر التعريف يشمل المكروه، ويبعد من الشرع تسمية المكروه قبيحاً[(٥)].

---

(١) ينظر نفائس الأصول (١/ ٢٩٠).

(٢) سيأتي تفصيل الكلام عن حسن المباح أو عدمه في الباب الثاني خلال عرض المسائل الأصولية المبنية على التحسين والتقبيح إن شاء الله.

(٣) التقريب والإرشاد الصغير (١/ ٢٧٦).

(٤) المرجع السابق (١/ ٢٨٦ـ ٢٨٧).

(٥) ينظر: نفائس الأصول للقرافي (١/ ٢٩٠).

جوابه: أن الباقلاني صَرّح كما سبق بتخصيص التعريف بالمحرم ثم إن المسألة خلافية، وسيأتي الكلام عنها إن شاء الله.

الاعتراض الثاني: إن هذا التعريف مجمل كما سبق فلا يدرى ما المقصود منه؟ هل هو ما ليس له فعله عقلاً أم شرعاً أم هما معاً؟[١]

جوابه: سبق عند إيراده على تعريف الحسن، فالرد هنا على وزانه.

التعريف الثاني:

الحسن: ما للقادر عليه المتمكن من العلم بحاله أن يفعله، وإذا فعله لم يكن له تأثير في استحقاق الذم.

والقبيح: ما ليس للقادر عليه المتمكن من العلم بحاله أن يفعله، ويتبع ذلك أن يستحق الذم بفعله.

وهذا تعريف أبي الحسين البصري[٢]، ونحوه للقاضي عبدالجبار[٣].

وهو أشهر ما نقل عن المعتزلة[٤].

---

(١) ينظر: ميزان الأصول للسمرقندي (١/ ١٥٤).

(٢) المعتمد (١/ ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧). وانظره في المحصول (١/ ١٠٥)، الكاشف عن المحصول (١/ ٢٥٣، ٢٥٤)، نفائس الأصول (١/ ٢٨٢)، المنهاج للبيضاوي مع نهاية السول (١/ ٦٧)، معراج المنهاج للجزري (١/ ٥٧)، الفائق في أصول الفقه للهندي (١/ ٤٤٨)، نهاية الوصول في دراية الأصول للهندي أيضاً (٢/ ٧٠٠، ٧٠١)، التوضيح (١/ ١٧٣)، شرح الأصفهاني على المنهاج (١/ ٦٤)، المواقف للإيجي ص٣٢٤، الإبهاج (١/ ٦٢)، نهاية السول (١/ ٦٧)، التلويح (١/ ١٧٣)، البحر المحيط (١/ ١٧١)، مناهج العقول للبدخشي (١/ ٦٧، ٦٨).

(٣) حيث قال في شرح الأصول الخمسة ص٣٢٦: "الحسن هو ما لفاعله أن يفعله، ولا يستحق عليه ذماً". ونحوه في المغني لعبد الجبار (٦/ ٢٧، ٣١) و(١٧/ ٢٤٧).

(٤) ينظر: المواقف في علم الكلام للإيجي ص٣٢٤.

شرح تعريف الحسن وبيان محترزاته:

* قوله: "ما": أي الفعل الذي.

* قوله: "للقادر": القادر هو الذي يفعل بالقصد والاختيار [١].

وقد حده القاضي عبدالجبار بأنه الذي يصح منه الفعل إذا لم يكن هناك منع [٢].

* وقوله "للقادر" قيد مخرج للعاجز، فإن العجز عن الواجب يبطل حسنه، وكذا الملجأ إلى الفعل [٣].

* قوله: "عليه": أي على ذلك الفعل.

* قوله: "المتمكن من العلم بحاله": أي بحال ذلك الفعل من اشتماله على مصلحة تدعو إلى فعله [٤].

وهو قيد مخرج للبهائم والأطفال والساهي والنائم والمجنون [٥].

وقيل: إنه مخرج أيضاً للواطئ أجنبية يظنها امرأته، فإنه غير عاصٍ، وكذلك الواطئ لزوجته يظنها أجنبية فإنه عاصٍ، مع أن الفعل في نفس الأمر في الأول قبيح وفي الثاني حسن، وإنما أحيل المدح والذم بسبب عدم العلم، فلذلك اشترط العلم بحال الفعل [٦].

---

(١) التعريفات للجرجاني ص٢١٩.

(٢) المغني لعبدالجبار (٦/ ٢٧).

(٣) ينظر: الكاشف (١/ ٢٥٤)، ونفائس الأصول (١/ ٢٨٢).

(٤) ينظر: نهاية السول (١/ ٧١).

(٥) ينظر: الكاشف (١/ ٢٥٤)، نهاية الوصول للهندي (٢/ ٧٠٣)، ونهاية السول للإسنوي (١/ ٧١).

(٦) ينظر: نفائس الأصول (١/ ٢٨٢- ٢٨٣).

* قوله: "أن يفعله": فيشمل الواجب والمندوب والمباح[١].

وإذا فعله لم يكن له تأثير في استحقاق: بمعنى أن فاعل الحسن إذا ذم على فعل الحسن لم يكن الذم واقعاً موقعه[٢].

* قوله: "الذم": هو الإخبار المنبئ عن نقص حال المخبر عنه مع القصد لذلك[٣].

وقيل: هو عبارة عن قول أو فعل أو ترك قول أو ترك فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير[٤].

شرح تعريف القبيح وبيان محترزاته:

* قوله: «ما ليس للقادر عليه المتمكن من العلم بحاله أن يفعله». قال أبوالحسين البصري: «معنى قولنا: ليس له أن يفعله: معقول لا يحتاج إلى التفسير»[٥]أ. هـ.

ويقصد بقوله: «المتمكن من العلم بحاله»: أي بحال الفعل من اشتماله على مفسدة تدعو إلى تركه أن يفعله[٦].

---

(١) ينظر: الكاشف (١/٢٥٥)، التوضيح (١/١٧٣)، نهاية السول (١/٧١)، مناهج العقول للبدخشي (١/٦٨).

(٢) الكاشف عن المحصول (١/٢٦٠).

(٣) ينظر: البحر المحيط (١/١٧١).

(٤) ينظر: المحصول (١/١٠٧ـ١٠٨)، الفائق للهندي (١/٤٤٩)، ونهاية الوصول له (٢/٧٠٢)، والمواقف للإيجي ص٣٢٤.

(٥) المعتمد (١/٣٣٦).

(٦) ينظر: معراج المنهاج (١/٥٨)، ونهاية السول (١/٧١).

* وقوله: "ويتبع ذلك" أي قوله: "ما ليس للقادر عليه المتمكن من العلم بحاله أن يفعله" فيلزم من هذا ما يليه في باقي الحد.

* وقوله: "أن يستحق": المراد بالاستحقاق هنا أن مرتكب القبيح إذا ذم كان الذم واقعاً موقعه، لارتكابه ذلك القبيح [١].

* وقوله: "الذم" تقدم تعريفه.

* وقوله: "يفعله": أي يفعل ذلك القبيح.

فيدخل في حد القبيح على هذا الحرام فقط؛ لأنه هو الذي يستحق فاعله الذم[٢].

ولا يشمل الحد المكروه؛ لعدم استحقاق فاعله الذم [٣].

الاعتراضات التي وجهت على هذا التعريف:

اعترض على هذا التعريف بالاعتراضات السابقة التي اعترض بها على تعريف الباقلاني السابق، بالإضافة إلى ما يلي:

الاعتراض الأول: إن قوله في تعريف القبيح: «ليس له أن يفعله» مجمل لم يعيَّن المقصود منه، فإنه يقال: للعاجز من الفعل كالزمن ليس له أن يفعل، ويقال للقادر على الفعل إذا كان ممنوعاً عنه حساً كالمقيَّد ليس له أن يفعله، ويقال: للقادر إذا كان شديد النفرة عن الفعل: ليس له أن يفعله، ويقال للقادر إذا زجره الشرع عن الفعل: إنه ليس له أن يفعله.

---

(١) الكاشف عن المحصول للأصفهاني (١/ ٢٦٠).

(٢) ينظر: الإبهاج لابن السبكي (١/ ٦٣)، ونهاية السول (١/ ٧١).

(٣) ينظر: مناهج العقول للبدخشي (١/ ٧٠).

والتفسيران الأولان غير مرادين لا محالة ؛ لانتفاء العجز الطبيعي والحسي الخارج عن الطبع هنا.

والثالث غير مراد أيضاً ؛ لأنه عسير. والرابع أيضاً غير مراد ؛ لأنه يجعل القبيح مفسراً بالمنع الشرعي ، وهو باطل عند أبي الحسين البصري المعتزلي ، لأنه خلاف مذهبهم في التقبيح. فلم يبق إلا أنه للقدر المشترك بين هذه الصور الأربع من مسمى المنع ، وهذا أيضاً غير مُسَلَّم لأن هذه الصور الأربع لا تشترك في مفهوم واحد أصلاً ، إذ المفهوم الأول معناه : أنه لا قدرة له على الفعل ، وهذا إشارة إلى العدم ، والمفهوم الرابع معناه : أنه يعاقب عليه ، وهذا إشارة إلى الوجود ، ولا يوجد بينهما قدر مشترك[1] .

جوابه : إن هذا الاعتراض إنما يتم في حالة ما إذا أثبت الحصر في الأقسام المذكورة وهذا لم يتم ، لأن هنالك قسماً خامساً لم يذكره ، وهو أن مراده ما يمنع العقل الإقدام عليه ، إذ المانع من فعل القبيح عند أبي الحسين البصري وغيره من المعتزلة عقلي ، وهو ما قام به من الصفات الموجبة للقبح ، كمنعه مثلاً من الزنا إنما كان لأن الزنا يفضي إلى عدم تعهد الأولاد واختلاط الأنساب ونحو ذلك[2] .

---

(١) هذا ملخص اعتراض الرازي على تعريف أبي الحسين البصري. فانظره في المحصول (١/١٠٦ـ ١٠٧)، والحاصل (١/٢٤١) والكاشف عن المحصول (١/٢٥٣ـ ٢٥٩)، والتحصيل (١/١٧٦)، ونفائس الأصول للقرافي (١/٢٨٣)، الفائق (١/٤٤٩)، ونهاية الوصول للهندي (٢/٧٠١)، والإبهاج لابن السبكي (١/٦٢) ومناهج العقول للبدخشي (١/٦٩).

(٢) ينظر : الحاصل (١/٢٤١)، الكاشف عن المحصول (١/٢٥٦، ٢٥٧)، التحصيل (١/١٧٦ ـ ١٧٧) الفائق (١/٤٤٩)، نهاية الوصول للهندي (٢/٧٠١).

ويبقى حينئذ مسألة هل تصح هذه الطريقة في التقبيح أو لا تصح؟ هذا يعود إلى الخلاف في التحسين والتقبيح الآتي إفراد الكلام عنه إن شاء الله.

الاعتراض الثاني: أن لفظة "الاستحقاق" في التعريف مجملة في قوله: "ويتبع ذلك أن يستحق الذم بفعله"، إذ قد تأتي هذه اللفظة بمعنى الافتقار إلى الشيء لذاته، كما لو قيل: الأثر يستحق المؤثر أي يفتقر إليه لذاته، وقد تأتي بمعنى الحسن، كما لو قيل: المالك يستحق الانتفاع بملكه أي يحسن منه ذلك الانتفاع[١].

والمعنى الأول ظاهر الفساد؛ لأن الذم ليس مؤثراً في فاعل القبيح، بل الذم لا يؤثر في شيء، لتعذر التأثير في الكلام، والذم إنما هو كلام[٢].

والمعنى الثاني يقتضي تفسير الاستحقاق بالحسن، فيلزم الدور.

وإن أرادوا بالاستحقاق معنىً ثالثاً فلا بد من بيانه[٣].

جوابه: أجيب عن هذا الاعتراض بوجوه:

الأول: أن المراد بالاستحقاق هنا هو معنى الحسن، وإلزام الدور غير لازم لأحد أمرين:

أولهما: أن مدلول الاستحقاق قد يكون مجهولاً لشخص والحسن معلوماً له، وبالعكس عند شخص آخر، والحدود والرسوم إنما هي بحسب حال السائل، فرُبَّ شخص يعرف الحقيقة لازماً، فيعرَّف له بذلك اللازم، وغيره يجهله، فلا يُعَرَّف له به[٤].

---

(١) ينظر: المحصول للرازي (١/١٠٧).

(٢) ينظر: نفائس الأصول للقرافي (١/٢٨٤).

(٣) ينظر: المحصول (١/١٠٧).

(٤) ينظر: نفائس الأصول (١/٢٨٤).

ثانيهما : أن ما ذكرتموه من تفسير الاستحقاق بقولكم : «المالك يستحق الانتفاع بملكه على معنى أنه يحسن منه ذلك الانتفاع» غير دقيق ، بل معنى هذه العبارة : أن الله تعالى أذن له فيه ، وهو أخص من معنى الحسن أو القبح المراد تعريفه ؛ لأن الحسن هو الذي لا نهي فيه وعدم النهي أعم من ثبوت الإذن ، بدليل فعل البهائم.

وحينئذٍ نقول : لفظ الإذن لم يقع في تفسير الحسن أصلاً ، فلا دور[1] .

الثاني : أن ما ذكرتموه من معنيي الاستحقاق ليس هو المراد ، بل المراد بالاستحقاق في التعريف معنى آخر ، وهو ملاءمته الذم لفاعل القبيح في نفوس العقلاء الملائمة بين الذم والفاعل.

وهذا المعنى ظاهرٌ متبادر للذهن عند سماع هذه اللفظة.

فإذا قال قائل : المحسن يستحق الثناء الجميل ، والمسيء يستحق العقاب الوبيل ، فمعناه : أن ذلك ملائم للطباع ومناسب عند العقول ، كما أن عقاب المحسن منافرٌ عند الطبع ، فهذه الملاءمة والمنافرة معلومة بالضرورة للعقلاء متبادرة عند سماع اللفظ ، وبذلك يندفع هذا الاعتراض[2] .

الثالث : إن هناك معنى آخر للاستحقاق لم يُذكر ، وهو المقصود في الحد ، وهو معنى قولنا : المؤثر يستحق الأثر أي إيجابه ، لا العكس ، ولا بمعنى الحسن[3].

وهذا لأن تلك الصفات التي اشتمل عليها القبيح تؤثر عند المعتزلة في استحقاق الذم[4] .

---

(١) ينظر : نفائس الأصول (١/ ٢٨٤).

(٢) ينظر : نفائس الأصول (١/ ٢٨٤).

(٣) ينظر : الفائق للهندي (١/ ٤٤٩) ، ونهاية الوصول له أيضاً (٢/ ٧٠٢).

(٤) ينظر : نهاية الوصول للهندي (٢/ ٧٠٣).

الرابع: أن معنى الاستحقاق في الحد أن مرتكب القبيح عقلاً أو شرعاً إذا ذم كان الذم واقعاً موقعه، وإذا ذم فاعل الحسن شرعاً أو عقلاً على فعل الحسن لم يكن الذم واقعاً موقعه، وهذا معنى واضح، ولا معنى للاستحقاق إلا هذا، ولا إشكال فيه أصلاً [1].

التعريف الثالث:

الحسن: هو ما لم يكن على صفة تؤثر في استحقاق فاعله الذم.

والقبيح: هو ما كان على صفة لها تأثير في استحقاق فاعله الذم.

وهذا تعريف آخر لأبي الحسين البصري [2]. ونُقل عن المعتزلة [3].

وقيده أبو الحسين [4] وغيره [5] في بعض المواضع بـ«على بعض الوجوه» أو «ما لم يمنع من ذمه مانع» أو نحو ذلك.

فأصبح تعريف القبيح على هذا:

«هو الذي على صفة لها تأثير في استحقاق الذم على بعض الوجوه».

---

(١) ينظر: الكاشف عن المحصول (١/٢٦٠).

(٢) المعتمد (١/٣٣٦) و(٢/٤١٣). ونحوه في المغني لعبد الجبار (٦/٣١).

(٣) ينظر: ميزان الأصول للسمرقندي (١/١٥٦)، المحصول (١/١٠٦)، الكاشف عن المحصول (١/٢٥٤)، شرح تنقيح الفصول ص٩٠، نفائس الأصول (١/٢٨٣)، الفائق للهندي (١/٤٤٨)، ونهاية الوصول له أيضاً (٢/٧٠٣)، درء القول القبيح للطوفي (ل ٤ ب)، شرح مختصر الروضة له أيضاً (١/٤٠٩)، التوضيح (١/١٧٣)، الإبهاج (١/٦٣)، نهاية السول (١/٧١)، البحر المحيط للزركشي (١/١٧١)، رفع النقاب (١/٧٠٦)، مناهج العقول للبدخشي (١/٦٩).

(٤) المعتمد (٢/٤١٣).

(٥) ينظر: المغني لعبد الجبار (٦/١٨، ١٩، ٢٦، ٢٧) و(١٧/٢٤٧)، وشرح الأصول الخمسة ص٤١.

أو «هو الذي على صفة لها تأثير في استحقاق الذم ما لم يمنع من ذمه مانع».

شرح التعريف وبيان محترزاته:

* قوله: "صفة": المراد بالصفة عند المعتزلة أي المفسدة [١].

* قوله: "تؤثر في استحقاق فاعله": سبق تفصيل الكلام عن معنى الاستحقاق.

قوله: "الذم": كذلك سبق تعريفه.

فيندرج على هذا التعريف تحت الحسن عندهم: الواجب والمندوب والمباح [٢] والمكروه [٣].

قول أبي الحسين: «على بعض الوجوه» أو «ما لم يمنع من ذمه مانع»: قيدٌ احترز به من أمرين:

أولهما: القبائح الواقعة من الصبيان والمجانين والبهائم والساهين ونحوهم؛ فإنها على قبحها لا يُستحق الذم عليها بكل وجه، ولكن يستحق الذم عليها على بعض الوجوه، وهو أن تقع ممن يعلم قبحها أو يتمكن من العلم بذلك، ويصير حال هؤلاء كالمانع من استحقاقهم الذم عليها.

فلولا هذا الاحتراز لا نتقض الحد، ولا نقض مع اعتباره [٤].

---

(١) ينظر: نفائس الأصول (١/٢٨٣)، شرح مختصر الروضة للطوفي (١/٤٠٩)، رفع النقاب عن تنقيح الشهاب (١/٧٠٦).

(٢) ينظر: المغني لعبد الجبار (٦/٣١)، والكاشف عن المحصول (١/٢٥٥).

(٣) ينظر: نهاية الوصول في دراية الأصول للهندي (٢/٧٠٣).

(٤) ينظر: المغني لعبد الجبار (٦/١٩) وشرح الأصول الخمسة ص٤١.

ثانيهما: صغائر الذنوب، فإنها قبيحة، ومع ذلك فإنه لا يستحق الذم عليها بكل وجه، ولكن يستحق الذم عليها على بعض الوجوه عندهم[١]، وهو أن لا يكون لفاعلها من الثواب قدر ما يكون عقاب هذه الصغائر مكفراً في جنبه[٢].

الاعتراضات التي وجهت على هذا التعريف:

اعترض على هذا التعريف باعتراضات عدة، منها ما يلي:

الاعتراض الأول: إن لفظة "الاستحقاق" مجملة ترد لعدة معانٍ، منها الافتقار إلى الشيء ومنها الحسن، وكلاهما لا يصح كما سبق بيانه.

وقد سبق الجواب عن ذلك في التعريف السابق.

الاعتراض الثاني: دخول المكروه في حد الحسن، مع كونه منهياً عنه.

جوابه: أن يقال: إن المكروه وإن كان منهياً عنه إلا أن النهي فيه للتنزيه، فلا يذم فاعله، ومن هذا الجانب كان حسناً.

قلت: أما كون النهي عنه للتنزيه فلا شك في ذلك، لكن كونه حسناً فهذا محل خلاف سيرد إن شاء الله خلال مسائل الباب الثاني من هذه الرسالة.

الاعتراض الثالث: أنه غير مانع، فيدخل فيه أفعال غير المكلفين، كفعل البهيمة والطفل والساهي والنائم، حيث أن أفعال هؤلاء ليست على صفة تؤثر في استحقاق الذم، فتكون أفعالهم ـ على ذلك ـ حسنة، إذ لا يتوجه لهم مدح ولا ذم بسبب أفعالهم[٣].

---

(١) أي المعتزلة.

(٢) ينظر: المغني لعبد الجبار (٦/١٩) وشرح الأصول الخمسة له ص٤١، والبحر المحيط للزركشي (١/١٧١).

(٣) الكاشف عن المحصول (١/٢٥٥)، نهاية الوصول للهندي (٢/٧٠٣).

التعريف الرابع:

الحسن: هو ما أمر الله به.

ونُسب إلى الأشعري رحمه الله[١]، ونقله السمرقندي عن أهل الحديث[٢]، وعزاه المرداوي[٣] إلى الحنابلة وغيرهم[٤]. ونصَّ عليه ابن حمدان[٥] وابن قاضي

---

(١) ينظر: التوضيح لمتن التنقيح (١/١٧٣). وانظر التعريف أيضاً في: التحبير شرح التحرير (٢/٧٥٨)، ورفع النقاب عن تنقيح الشهاب (١/٧٠٦)، وشرح الكوكب المنير (١/٣٠٦). وعبَّر عن هذا التعريف في الوصول إلى الأصول لابن برهان (١/٥٨) بقوله "وإنما الحسن: المقول فيه من جهة الشرع افعل". وهو أخص من التعريف المذكور كما هو ظاهر، والله أعلم.

(٢) ميزان الأصول (١/١٥٣).

(٣) المرداوي: هو أبو الحسن علي بن سليمان بن أحمد المرداوي الحنبلي، علاء الدين الفقيه الأصولي، صاحب التصانيف النافعة.

من كتبه: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف في الفقه، وتحرير المنقول وشرحه التحبير في شرح التحرير في أصول الفقه.

توفي سنة ٨٨٥هـ.

ترجمته في الضوء اللامع (٥/٢٢٥)، الجوهر المنضد ص٩٩، السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة (٢/٧٣٩)، أعلام أصول الفقه الإسلامي ومصنفاتهم (٣/٢٣٦).

(٤) التحبير شرح التحرير (٢/٧٥٨).

(٥) ينظر: التحبير شرح التحرير (٢/٧٥٨). وابن حمدان: هوأبوعبدالله أحمد بن حمدان بن شبيب بن حمدان النمري الحراني الحنبلي، نجم الدين، الفقيه الأصولي.

من مصنفاته: المقنع في أصول الفقه، ونهاية المبتدئين في أصول الدين، والرعاية الكبرى والصغرى في الفقه، وصفة المفتي والمستفتي.

توفي سنة ٦٩٥هـ.

ترجمته في ذيل طبقات الحنابلة (٢/٣٣١)، المقصد الأرشد (١/٩٩)، شذرات الذهب ٥/٤٢٨، الدر المنضد للسبيعي ص٣٩.

الجبل من الحنابلة[١].

والذي نصَّ عليه الأشعري أن الحسن: هو ما أمرهم به أو ندبهم إلى فعله أو أباحه لهم[٢]. وهذا أشمل من تعريف الحسن بأنه ما أمر الله به.

لأن هذا الأخير يتضمن الواجب والمندوب دون المباح[٣]، أما الذي نص عليه الأشعري فيشمل كذلك المباح.

والقبيح: هو ما نهى الله تعالى عنه.

وهو ما اختاره الرازي[٤] والقرافي[٥] والبيضاوي[٦] وابن السبكي[٧]

---

(١) ينظر التحبير شرح التحرير (٧٥٨/٢). وابن قاضي الجبل: هو أحمد بن الحسن بن عبدالله ابن أبي عمر المقدسي الحنبلي، أحد تلامذة شيخ الإسلام ابن تيمية، كان عالماً بالحديث وعلله والنحو والفقه والأصلين والمنطق.
من كتبه: الفائق في الفقه.
توفي سنة ٧٧١هـ.
ترجمته في ذيل طبقات الحنابلة (٤٥٣/٢)، المدخل إلى مذهب أحمد ص٢٠٥، معجم الأصوليين (١٠٦/١).

(٢) أصول أهل السنة والجماعة المسماة برسالة الثغر ص٧٤.

(٣) ينظر: التوضيح لمتن التنقيح وكذا التلويح (١٧٣/١)، التحبير شرح التحرير (٧٥٨/٢).

(٤) المحصول (١٠٨/١).

(٥) شرح تنقيح الفصول ص٨٨، ونفائس الأصول (٢٨٥/١).

(٦) المنهاج مع نهاية السول (٦٧/١)، وشرح الأصفهاني للمنهاج (٦٣/١). والبيضاوي: هو أبوالخير عبدالله بن عمر بن محمد بن علي البيضاوي، ناصر الدين القاضي الشافعي، من أشهر مصنفاته: المنهاج وشرحه في الأصول، والإيضاح في أصول الدين، وشرح الكافية لابن الحاجب في النحو.
توفي سنة ٦٨٥هـ.
ترجمته في طبقات الشافعية للسبكي (٥٩/٥)، ولابن قاضي شهبة (٢٨/٢)، طبقات المفسرين للداودي (٢٤٢/١)، شذرات الذهب (٣٩٢/٥)، معجم المؤلفين (٩٧/٦)، والفتح المبين (٨٨/٢).

(٧) جمع الجوامع (٢١٧/١).

والإيجي[١]، وابن حمدان من الحنابلة[٢]، وغيرهم[٣].

وعزاه السمرقندي[٤] إلى أهل الحديث، وادعى الطوفي[٥] أنه قول الجمهور، وهو المشهور عن الأشاعرة[٦] بل قد نصَّ عليه الأشعري بقوله: «**القبيح: هو ما نهاهم عنه وزجرهم عن فعله**»[٧].

وهذا التعريف يشمل كل ما نهى الله عنه، فيعم القدر المشترك بين المحرم والمكروه[٨].

---

(١) المواقف في علم الكلام ص٣٢٣.

(٢) ينظر: التحبير شرح التحرير (٢/ ٧٥٩).

(٣) وعبَّر عنه ابن برهان في الوصول إلى الأصول (١/ ٥٨) بقوله: "المقول فيه من جهة الشرع لا تفعل". وانظر للحد المذكور أيضاً: معراج المنهاج للجزري (١/ ٥٦)، الفائق للهندي (١/ ٤٤٧)، نهاية الوصول له (٢/ ٦٩٩)، شرح مختصر الروضة (١/ ٤٠٧)، التوضيح (١/ ١٧٣)، شرح الأصفهاني على المنهاج (١/ ٦٣)، الإبهاج (١/ ٢١٧)، نهاية السول (١/ ٦٧)، التلويح (١/ ١٧٣)، البحر المحيط (١/ ١٧٠)، شرح المحلي على جمع الجوامع (١/ ٢١٦)، الضياء اللامع لحلولو (١/ ٢٩٥)، رفع النقاب عند تنقيح الشهاب (١/ ٧٠٦)، مناهج العقول للبدخشي (١/ ٦٧)، وشرح الكوكب المنير (١/ ٣٠٦).

(٤) ميزان الأصول (١/ ١٥٣).

(٥) شرح مختصر الروضة (١/ ٤٠٧).

(٦) ينظر: نفائس الأصول للقرافي (١/ ٢٨٥-٢٨٦)، الفائق للهندي (١/ ٤٤٧)، نهاية الوصول له (٢/ ٦٩٩)، والتوضيح لمتن التنقيح (١/ ١٧٣).

(٧) أصول أهل السنة والجماعة، المسماة برسالة الثغر ص٧٤.

(٨) ينظر: نهاية الوصول للهندي (٢/ ٦٩٩)، التوضيح (١/ ١٧٣)، شرح المحلي على جمع الجوامع (١/ ٢١٦)، التحبير شرح التحرير (٢/ ٧٥٩)، والضياء اللامع شرح جمع الجوامع (١/ ٢٩٨).

وأجراه ابن السبكي[١] أيضاً على خلاف الأولى ؛ وذلك لأنه شبيه بالمكروه في كونه منهياً عنه نهي تنزيه ، وإن كان النهي فيه غير مقصود[٢].

الاعتراضات التي وجهت على هذا التعريف :

* اعترض على تعريف الحسن بأنه غير جامع ؛ لأنه يخرج منه أمور يشملها الحسن ، منها :

أولاً : أفعال الله تعالى ؛ لأن الله ـ سبحانه ـ ليس مأموراً لأحد[٣].

ثانياً : أفعال غير المكلفين ؛ لأنها غير مأمور بها عندهم[٤].

ثالثاً : فعل العاقل البالغ قبل بلوغ الدعوة من الإيمان بالله تعالى والإحسان في حق ذوي الحاجة ونحو ذلك ، فإنه فعلٌ حسنٌ ولم يؤمر به عندهم قبل الدعوة[٥].

* وهذه الأمور السابقة ترد أيضاً على ما نص عليه الأشعري من أن الحسن : هو ما أمرهم به أو ندبهم إلى مثله أو أباحه لهم.

ويضاف إلى ذلك أيضاً : أن هذا التعريف نص على كون المباح داخلاً في تفسير الحسن مع كونه ليس بمتعلق المدح والثواب بلا نزاع عند الأشاعرة ، وهو معنى الحسن عندهم[٦] .

---

(١) جمع الجوامع (١/٢١٧). وانظره مع شرح المحلي (١/٢١٦)، وانظر كذلك : التحبير شرح التحرير (٢/٧٥٩).

(٢) ينظر : التحبير شرح التحرير (٢/٧٥٩).

(٣) ينظر : ميزان الأصول للسمرقندي (١/١٥٣)، ورفع النقاب عن تنقيح الشهاب (١/٧٠٦).

(٤) ينظر : رفع النقاب (١/٧٠٦).

(٥) ينظر : ميزان الأصول للسمرقندي (١/١٥٤).

(٦) ينظر : التلويح على التوضيح (١/١٧٣).

* **واعترض على تعريف القبيح عندهم بما يلي:**

الاعتراض الأول: أنه غير مانع، إذ يدخل فيه المكروه لأنه منهي عنه أيضاً، مع عدم صحة جعله قبيحاً، لأنه لا يذم فاعله [(١)].

جوابه: إنَّ في دخول المكروه في القبيح خلافاً سيأتي عرضه إن شاء الله، إذ النهي عنه مظنة كونه قبيحاً، وعدم ذم فاعله مظنة كونه حسناً، لذا توسط قومٌ فلم يجعلوه قبيحاً ولا حسناً.

الاعتراض الثاني: أنه غير جامع، لخروج بعض أفراد القبيح من هذا التعريف، مع أن الواجب عدم خروجها، ومن ذلك:

أولاً: الأفعال القبيحة الصادرة من العاقل البالغ قبل بلوغ الدعوة، كالكفر والظلم والكذب ونحو ذلك، إذ لا شك في قبحها على الرغم من إنها ليست بمنهي عنها عندهم[(٢)].

ثانياً: أفعال غير المكلفين القبيحة، كالقذف والقتل ونحو ذلك، فإنها أفعال قبيحة، ولم يشملها الحد المذكور لعدم نهيهم عنها على قولهم[(٣)].

التعريف الخامس:

الحسن: هو ما أمرنا الله بمدح فاعله وتعظيمه وحسن الثناء عليه، والعدول عن ذمه وانتقاصه.

والقبيح: هو ما أمرنا الله تعالى بذم فاعله وانتقاصه وسوء الثناء عليه به.

---

(١) ينظر: جمع الجوامع (١/٢١٧).

(٢) ينظر: ميزان الأصول للسمرقندي (١/١٥٣).

(٣) ينظر: ميزان الأصول (١/١٥٤)، وشرح الكوكب المنير (١/٣٠٨).

وهذا تعريف آخر للباقلاني[١].

وقال عنه الطوفي: «وهذا تعريف سني جمهوري»[٢]، واختاره ابن عقيل من الحنابلة[٣]، وعليه أكثر الأشعرية[٤] مع اختلاف في العبارة.

فمن ذلك قول الجويني: «الحسن هو ما ورد الشرع بالثناء على فاعله"، والقبيح: "هو ما ورد الشرع بذم فاعله»[٥].

وقوله في عبارة أخرى عن الحسن: «هو الفعل الذي ورد السمع بتعظيم فاعله وحسن الثناء عليه». وقال عن القبيح: «كل فعل لنا الذم شرعاً لفاعله»[٦].

وقول الغزالي في تعريف الحسن: «هو ما حسنه الشرع بالثناء على فاعله»، وفي تعريف القبيح: «هو ما قبحه الشرع بالزجر عنه والذم عليه»[٧].

وقول الآمدي في تعريف الحسن: «هو ما أمر الشرع بالثناء على فاعله»، وقوله في تعريف القبيح: «ما أمر الشارع بذم فاعله»[٨].

---

(١) التقريب والإرشاد الصغير (١/٢٨٠). وانظر نحوه منسوباً إلى الباقلاني: في التلخيص للجويني (١/١٥٤)، ونفائس الأصول (١/٢٩٠)، والبحر المحيط (١/١٧٠)، والضياء اللامع (١/٢٩٧).

(٢) شرح مختصر الروضة (١/٤٠٤)، ونص عبارته: "وقيل: الحسن ما ورد الشرع بتعظيم فاعله والثناء عليه... وهذا تعريف سني جمهوري".

(٣) الواضح (١/١٩٩).

(٤) ينظر: المنخول ص٨، وما سبق وسيأتي من كتب الأشعرية.

(٥) الإرشاد إلى قواطع الأدلة ص١٠٧، وانظر: البحر المحيط (١/١٦٩).

(٦) التلخيص في أصول الفقه (١/١٥٧). وانظر عبارات أخرى لهذا الحد عند الجويني في التلخيص (١/١٥٥، ١٥٧)، والكافية ص٣٩.

(٧) المستصفى (١/٥٦). ونحوه في المنخول ص٨.

(٨) الإحكام في أصول الأحكام (١/٧٩). ونحوه في منتهى السول له (١/١٨).

ونحو ذلك من العبارات التي تدل على ذات المعنى[١].

* وقد جمع بين التعريفين الرابع والخامس بعض العلماء، فقالوا في حد الحسن: هو ما ورد به الشرع اقتضاءً لفعله أو ثناء على فاعله[٢].

وادعى الطوفي أنه مذهب الحنابلة[٣].

وهذه التعريفات السابقة للحسن تشمل الواجب والمندوب من أفعال المكلفين بعد ورود الشرع.

وخرج منها المحرم والمكروه والمباح[٤].

كما تشمل التعريفات - باستثناء التعريف الذي يجمع بين التعريفين، والمذكور آنفاً -: أفعال الله تعالى[٥].

وقال الذين جمعوا بين التعريفين في حد القبيح: «هو ما طلب تركه وذم فاعله»[٦].

وعلى هذا، فالحد يشمل: المحرم والمكروه، ويخرج منه الواجب والمندوب والمباح[٧].

---

(١) ينظر أيضاً: العدة لأبي يعلى (١٦٨/١)، نفائس الأصول (٢٩٠/١)، نهاية الوصول (٧٠٠/٢)، المسودة ص٥٧٧، البحر المحيط (١٦٩/١ـ ١٧٠)، التحبير شرح التحرير (٧٦١/٢)، رفع النقاب (٧٠٦/١).

(٢) ينظر: درء القول القبيح للطوفي (ل٥ أ)، والبحر المحيط (١٦٩/١).

(٣) درء القول القبيح (ل ٥أ).

(٤) ينظر: المستصفى (٥٦/١)، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٧٩/١)، ودرء القول القبيح (ل٥أ)، ونهاية الوصول للهندي (٦٩٩/٢).

(٥) ينظر: المستصفى (٥٦/١)، والإحكام للآمدي (٧٩/١)، نهاية الوصول (٦٩٩/٢).

(٦) ينظر: درء القول القبيح (ل ٥أ)، والبحر المحيط (١٦٩/١).

(٧) ينظر: نفائس الأصول (٢٩٠/١)، الفائق (٢٤٨/١)، نهاية الوصول (٧٠٠/٢)، والبحر المحيط (١٦٩/١).

الاعتراضات التي وجهت على هذا التعريف:

اعترض على هذا التعريف إلى جانب ما سبق ذكره في التعريف السابق باعتراضات عدة، منها ما يلي:

الاعتراض الأول: أنه غير جامع إذ خرج منه المباح، مع كونه حسناً على رأي البعض[١].

جوابه: إن المباح واسطة، فلا هو حسن ولا قبيح؛ لوقوع التخيير فيه[٢].

ثم إن دخول المباح في الحسن مسألة خلافية، سيأتي تحرير القول فيها - إن شاء الله - أثناء دراسة المسائل المبنية على قاعدة التحسين والتقبيح في الباب الثاني.

الاعتراض الثاني: أنه يخرج من التعريف أيضاً الأفعال الحسنة الصادرة من العاقل البالغ قبل بلوغ الدعوة، كالإيمان بالله والصدق والبر ونحو ذلك، فهي حسنة - بلا شك - على الرغم من أنه لم يرد الأمر بها عندهم[٣].

الاعتراض الثالث: أنه يخرج من التعريف أيضاً: أفعال غير المكلفين الحسنة، كالنطق بالشهادتين والصدق ونحو ذلك، فإنها أفعال حسنة، ولم يشملها الحد لعدم الأمر بها عندهم[٤].

---

(١) ينظر: العدة لأبي يعلى (١/١٦٨)، التلخيص للجويني (١/١٥٤، ١٥٥)، المستصفى (١/٥٦)، الإحكام للآمدي (١/٧٩)، البحر المحيط (١/١٦٩)، رفع النقاب عن تنقيح الشهاب (١/٧٠٦).

(٢) ينظر: درء القول القبيح للطوفي (ل ٥أ)، والبحر المحيط (١/١٦٩-١٧٠).

(٣) نهاية الوصول (٢/٦٩٩).

(٤) ينظر: رفع النقاب (١/ ٧٠٦).

التعريف السادس:

الحسن: ما لم ينه عنه شرعاً.

والقبيح: هو ما نهي عنه شرعاً.

وقد اختار هذا التعريف طائفة من محققي الأشاعرة، منهم الرازي[١] والقرافي[٢] والبيضاوي[٣] والسبكي الأب[٤] والإيجي[٥] والتفتازاني[٦] وغيرهم[٧].

وذهب إليه بعض الحنابلة[٨].

وهذا التعريف يشمل: أفعال الله تعالى، والواجب والمندوب والمباح من أفعال المكلفين، وكذا يشمل أفعال غير المكلفين كالساهي والمجنون والصبي

---

(١) المحصول (١/١٠٨). وينظر الكاشف عن المحصول (١/٢٦١) وغيره.

(٢) تنقيح الفصول مع شرحه ص٨٨، ومع رفع النقاب (١/٧٠٦).

(٣) المنهاج مع نهاية السول ومناهج العقول (١/٦٧)، والإبهاج (١/٦١)، وبشرح الاصفهاني (١/٦٣).

(٤) الإبهاج (١/٦١، ٦٢). والسبكي الأب: هو أبوالحسن علي بن عبدالكافي بن علي السبكي الشافعي، كان فقيهاً أصولياً مفسراً جدلياً بارعاً في العلوم.
شرح أول المنهاج في كتاب أسماه الإبهاج وأكمله ابنه تاج الدين، وله أيضاً كتاب التفسير.
توفي سنة ٧٥٦هـ.
ترجمته في الدرر الكامنة (٣/١٣٤)، شذرات الذهب (٦/١٨٠).

(٥) المواقف ص٣٢٣.

(٦) التلويح (١/١٧٣).

(٧) ينظر مع ما سبق: ميزان الأصول للسمرقندي (١/١٥٤)، نفائس الأصول (١/٢٩٠)، معراج المنهاج للجزري (١/٥٧)، الفائق للهندي (١/٤٤٧)، نهاية الوصول له (٢/٦٩٩)، البحر المحيط (١/١٧٠)، التحبير شرح التحرير (١/٧٥٩).

(٨) ينظر: التحبير شرح التحرير (١/٧٥٩).

والنائم والبهائم[١] .

وقد ذكر القرافي أن من أسباب رجحان هذا التعريف :

أنه ينطبق على قوله تعالى: ﴿ لِيَجْزِيَهُمُ ٱللَّهُ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا ﴾[٢] مفهوماً ومنطوقاً.

إذ مفهوم الآية : أن الله تعالى لا يجازيهم على الحسن ، وإنما على الأحسن كما هو منطوقها.

فإذا فسَّرنا الحسن بما ليس منهياً عنه كان أدنى رتبه الإباحة ، وأعلى رتبه المطلوب ، فيكون المباح الحسن ، والمطلوب الأحسن ، والجزاء إنما يقع في المطلوب ، إذ الجزاء إنما هو في الأحسن لا في الحسن[٣] .

قلت : إن ظاهر الآية أن الله يجازيهم بأحسن أعمالهم وأكثرها ثواباً فضلاً منه وتكرماً ، فهناك من الأعمال ما هو حسنٌ ، فيه الأجر والثواب ، وهناك ما هو أحسن منه وأكثر ثواباً وأجراً ، فليس أجر النافلة كأجر الفريضة مثلاً.

لذا يقول الإمام ابن جرير رحمه الله في معنى الآية : «أي يثيبهم الله يوم القيامة بأحسن أعمالهم وأكثرها أجراً»[٤] .

---

(١) ينظر: المحصول (١/١٠٨)، شرح تنقيح الفصول ص٩٠ ، معراج المنهاج (١/٥٧)، الفائق (١/٤٤٧)، نهاية الوصول (٢/٦٩٩). شرح المنهاج للأصفهاني (١/٦٣)، الإبهاج (١/٦١)، نهاية السول (١/٧٠)، التلويح (١/١٧٣)، التحبير شرح التحرير (١/٧٥٩).

(٢) سورة النور، الآية [٣٨].

(٣) شرح تنقيح الفصول ص٩٠ ، ونفائس الأصول (١/٢٩٠-٢٩١).

(٤) جامع البيان عن تأويل آي القرآن (١٨/١٤٨). وانظر كذلك أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي (٤/١٠٩).

أما المباح فلا أجر فيه ولا وزر عند الإطلاق، لذا لم يعده أكثر العلماء حسناً، فكيف نحمل عليه معنى الحسن في الآية؟

لذا يقول الباقلاني: «فأما معنى قولنا حسنٌ أحسن من حسن، وقبيح أقبح من قبيح، فإنما هو أن الذي أمرنا به من تعظيم فاعل ما قيل إنه أحسن، والمدح له والثناء عليه أكثر مما أمرنا به في فاعل ما هو دونه في الحسن.

ومعنى قولنا هذا أنقص رتبة في الحسن: أن ما يلزمنا من المدح والتعظيم عليه أقل... الخ»[1].

ويقول ابن عقيل: «وقولنا حسن وأحسن منه يراد به: أن الأحسن ما أمرنا به من الثناء والمدح لمن فعل الحسن، أُمرنا بأوفر منه وأكثر لمن فعل ما قيل إنه الأحسن.

ومن قيل: إنه فعل حسناً ما لا الأحسن هو الذي أنقص رتبة ممن فعل الأحسن، وهو الذي يستحق بوعد الله سبحانه من المدح والثناء والتعظيم عليه أقل»[2].

لذا ذكر القرافي نفسه قولاً آخر بعد إيراده ما سبق مما يشير إلى ضعف هذا الاستدلال أصلاً، حيث قال: «وقيل: بل المراد بالأحسن الواجبات، وبالحسن المندوبات»[3].

قلت: وهذا صحيح في التمثيل، وإلا فالحسن والأحسن قد يشملان الواجبات أيضاً إذ في فضلها ومنزلتها تفاوت كما لا يخفى.

الاعتراضات التي وجهت على هذا التعريف:

يمكن أن يعترض عليه باعتراضات عدة، منها ما يلي:

---

(١) التقريب والإرشاد والصغير (١/ ٢٨٠).

(٢) الواضح (١/ ١٩٩).

(٣) نفائس الأصول (١/ ٢٩١).

الاعـتراض الأول: أنـه يدخـل فـيه الأفعـال القبـيحة الصـادرة مـن الصـبيان والمجـانين ونحوهـم مـن غير المكلفين، كالكفر والقتل والسرقة، فإنها لم ينه عنها عندهم، ولا شك في قبحها، فهو لهذا غير مانع.

الاعـتراض الثاني: أنـه يدخل فيه المباح مع أنه غير حسن عند أكثر العلماء، كما سيأتي.

فالحد أيضاً غير مانع لهذا.

التعريف السابع:

الحسن: هو المأذون فيه شرعاً.

ونُسـب إلى أبـي إسحاق الإسفرائيني(١). واختاره تاج الدين السبكي(٢). وتبعه البرماوي(٣) وغيره(٤). وعزاه الشربيني(٥) إلى الأشعرية(٦).

---

(١) نسبه إليه في البحر المحيط (١/٦٩)، ودرء القول القبيح (ل ٥ أ). وينظر هذا التعريف بدون نسبة في المحصول (١/١٠٨)، الفائق (١/٤٤٧)، ونهاية الوصول للهندي (٢/٦٩٩).

(٢) جمع الجوامع (١/٢١٦). وينظر مع الغيث الهامع للعراقي (١/٥٨).

(٣) شرح منظومة البرماوي (١/ل٢٣ب). وانظره في التحبير شرح التحرير (٢/٧٥٩).

(٤) ينظر: شرح المحلي على جمع الجوامع (١/٢١٦)، الضياء اللامع لحلولو (١/٢٩٥)، والتحبير شرح التحرير (٢/٧٥٩).

(٥) هو عبدالرحمن بن محمد بن أحمد الشربيني المصري الشافعي، كان عالماً ورعاً زاهداً.
من كتبه: تقريرات على جمع الجوامع في الأصول، حاشية البهجة في فقه الشافعية.
توفي سنة ١٣٢٦هـ.
ترجمته في الفتح المبين (٣/١٦١)، أصول الفقه تاريخه ورجاله ص٦٠١.

(٦) تقريرات الشربيني على جمع الجوامع (١/٢١٦)، حيث قال: "الحسن عند أهل السنة: هو المأذون فيه شرعاً".

ويشمل التعريف عند هؤلاء: الواجب والمندوب والمباح. قالوا: لأن الجواز قدر مشترك بين الثلاثة[١].

والقبيح عند هؤلاء: هو المنهي عنه شرعاً[٢]. وقد سبق الكلام عنه.

الاعتراضات التي وجهت على هذا التعريف:

اعترض على التعريف بعدة اعتراضات، منها ما يلي:

الاعتراض الأول: إن قولهم: "المأذون فيه" إنما يخص المباح فقط؛ لأنه هو الذي أذن الشرع في فعله وتركه[٣]. بخلاف الواجب والمندوب، فليس فيهما إذن أصلاً، بل فيهما طلب الفعل، وهو أمر مغايرٌ لمجرد الإذن. فلا يشملهما التعريف من هذا الوجه.

جوابه: يمكن أن يجاب على هذا الوجه بأن دخول الواجب والمندوب في التعريف إمّا لاشتراكهما في أصل المشروعية وجواز الفعل، كما سبق نقله عن أصحاب هذا التعريف.

وإما من باب مفهوم الأولى، إذ ما دام أن المأذون فيه حسنٌ، فمن باب أولى المأمور به.

الاعتراض الثاني: إن التعريف صريح في دخول المباح عندهم، مع أن أكثر العلماء على أنه ليس بحسن.

الاعتراض الثالث: أنه يخرج من التعريف الأفعال الحسنة الصادرة من العاقل البالغ قبل بلوغ الدعوة، كالإيمان بالله وصدق القول والإحسان إلى الناس، ونحو ذلك، فهي حسنة باتفاق العقلاء، مع أنه لم يحصل فيها إذن شرعي عندهم.

---

(١) ينظر: همع الهوامع للعراقي (١/٥٨)، والضياء اللامع (١/٢٩٥).

(٢) ينظر: جمع الجوامع (١/٢١٧)، التحبير شرح التحرير (٢/٧٥٩، ٧٦٤).

(٣) ينظر: تقريرات الشربيني على جمع الجوامع (١/٢١٦).

التعريف الثامن:

الحسن: هو ما يعود به على فاعله نفعٌ محضٌ.

والقبيح: هو ما يعود به على فاعله ضرر محض.

وهذا ذكره السمرقندي[١] عن أبي إسحاق الإسفرائيني.

وحاصله: أن الحسن: ما فيه نفع محض، والقبيح: ما فيه ضرر محض.

وقرر نحوه ابن تيمية رحمه الله حيث اختار أن الحسن هو النافع، والقبيح هو الضار[٢].

وقال في موضع آخر: «أن الحسن هو الحق والصدق والنافع والمصلحة والحكمة والصواب، وأن الشيء القبيح هو الباطل والكذب والضار والمفسدة والسفه والخطأ»[٣].

ولعل تعبير ابن تيمية أولى، حيث أنه يشمل مطلق النفع، فيعم ما فيه نفع محض ونفع راجح، بينما اقتصر الاسفرائيني في تعريفه على النفع المحض، ولا شك أنه أرفع درجات الحسن، لكن ما به حسن راجح يعدُّ من الحسن أيضاً، فينبغي أن يشمله التعريف.

التعريف التاسع:

الحسن: هو المقبول والمرضي.

---

(١) ميزان الأصول (١/ ١٥٦).

(٢) الرد على المنطقيين (ص٤٢٩، ٤٣٠)، مجموعة الرسائل والمسائل (٤/ ٢٨، ٢٩)، مجموع الفتاوى (١١/ ٣٥١، ٣٥٤).

(٣) مجموعة الرسائل والمسائل (٤/ ٢٨)، ومجموع الفتاوى (١١/ ٣٥١).

وقد رجّحه السمرقندي[١]، وعزاه للحنفية[٢].

وهو يشمل المقبول والمرضي بالطبع أو العقل أو الشرع. فكل ما يميل إليه الطبع لا غير يكون حسناً طبعاً لا عقلاً وشرعاً، كمباشرة بعض المحرمات الشرعية.

وكل ما يدعو إليه العقل والشرع دون الطبع فهو حسنٌ عقلاً وشرعاً، كالإيمان بالله تعالى، وأصل العبادات. وكل ما جاء به الشرع ورغّب فيه من غير أن يعقل وجه الحسن منه، ويميل إليه الطبع، فهو حسنٌ شرعاً، كمقادير العبادات وأوقاتها وكيفياتها[٣].

التعريف العاشر:

هناك طائفة من العلماء - كالغزالي[٤] والآمدي[٥] وابن الساعاتي[٦] - لم يحدوا الحسن والقبيح بحدٍ معيَّن، بل جعلوه مصطلحاً، يطلق على ثلاثة معانٍ، وهي:

---

(١) ميزان الأصول (١/١٥٠).

(٢) ميزان الأصول (١/١٥٠).

(٣) ميزان الأصول (١/١٥٠-١٥١).

(٤) الاقتصاد في الاعتقاد ص١٨٦، ١٨٨، المستصفى (١/٥٦).

(٥) أبكار الأفكار (١/٥٧٦)، الإحكام في أصول الأحكام (١/٧٩-٨٠)، منتهى السول (١/١٨).

(٦) نهاية الوصول لابن الساعاتي (١/١٣١). وابن الساعاتي: هو أحمد بن علي بن تغلب، مظفر الدين ابن الساعاتي الحنفي، كان إمام عصره في الأصول والفروع.
من كتبه: بديع النظام الجامع بين أصول البزدوي والإحكام في أصول الفقه، وكتاب مجمع البحرين في الفقه.
توفي سنة ٦٩٤هـ.
ترجمته في الجواهر المضية (١/٨٠)، الفوائد البهية ص٢٦، الأعلام للزركلي (١/١٧٠)، الفتح المبين (٢/٩٧)، أصول الفقه تاريخه ورجاله ص٢٩٩.

المعنى الأول: ما وافق الغرض، فهو حسن، وما خالفه فقبيح.

وقالوا: إن هذا يختلف باختلاف الأغراض، فليس ذاتياً بل هو أمرٌ إضافي.

فقد يكون الفعل موافقاً لشخصٍ، مخالفاً لآخر، فهو حسنٌ في حق من يوافقه، قبيح في حق من يخالفه.

ومثلوا له: بقتل الملك الكبير يكون حسناً في حق أعدائه، قبيحاً في حق أوليائه [1].

فالحسن والقبح عند هؤلاء عبارة عن الموافقة والمنافرة.

المعنى الثاني: الحسن: ما أمر الشرع بالثناء على فاعله، والقبيح: ما أمر الشرع بذم فاعله.

وهذا أيضاً مما يختلف باختلاف ورود أمر الشارع.

المعنى الثالث: الحسن: ما لفاعله مع العلم به والقدرة عليه أن يفعله، بمعنى نفي الحرج عن فعله.

والقبيح في مقابلته.

وهذا كذلك ليس بذاتي لاختلافه باختلاف أحوال المكلفين.

الترجيح:

بعد تأمل التعريفات السابقة يظهر لي رجحان التعريف الثامن المنسوب إلى الاسفرائيني والذي قرره ابن تيمية في مواضع من كلامه.

وهو أن الحسن: هو النافع أو ما يعود به على فاعله نفع.

والقبيح: هو الضار أو ما يعود به على فاعله ضرر.

---

(١) المستصفى (٥٦/١).

وذلك لأن سائر التعريفات الأخرى لم تخل من اعتراضات قوية كما سبق، وما تم الإجابة عما أورد عليه من اعتراضات كالتعريف الأول والثاني يتجه هو وبقية التعريفات السابقة إلى تعريف بعض أنواع الحسن كالحسن العقلي أو الشرعي.

وجه الترجيح:

وقد ترجح لي هذا التعريف؛ لأمور أهمها ما يلي:

أولاً: أنه يعم التحسين والتقبيح الشرعي والعقلي والطبعي، والأصل في التعريف أن يكون شاملاً لكل أفراد المعرَّف، فإن أردنا قصره على التحسين أو التقبيح الشرعي مثلاً قيّدناه به في التعريف، وهكذا في العقلي والطبعي.

ثانياً: أنه يشمل ما كان حسنه أو قبحه ذاتياً أو إضافياً.

ثالثاً: أنه يعم كل الأفعال والأقوال التي يمكن أن تكون حسنة أو قبيحة سواءً قبل الشرع أم بعده.

رابعاً: أنه شامل للمنافع والمضار الدنيوية أو الأخروية أو هما معاً.

الفصل الثاني

جذور قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وكيفية انتقالها إلى المسلمين

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: جذور قاعدة التحسين والتقبيح العقليين.

المبحث الثاني: كيفية انتقالها إلى المسلمين.

المبحث الأول

جذور قاعدة التحسين والتقبيح العقليين

إن من المناسب في هذا المبحث أن استعرض تأريخ قضية التحسين والتقبيح العقليين، لما في ذلك من معرفة أصل هذه القضية ومنشئها.

وهذا يفيد في ربط أصحاب الشبهة الواحدة في سلك واحد، وضم أواخر القائلين بها إلى من صدرت عنه أولاً، ليبين القول وتتضح الفكرة ويعلم أصل الشبهة ومنبعها.

وبعد تتبع تأريخ قضية التحسين والتقبيح العقليين تمكنت من رصد الأمور التالية:

أولاً: إبليس هو زعيم هذه الشبهة:

فقد ذكر غير واحد من أهل العلم(١) أن أول من وقع في شبهة التحسين والتقبيح العقليين ومعارضة نصوص الوحي بالعقول هو إبليس - عياذاً بالله منه - حينما أمر بالسجود لآدم، فقال - ما حكاه الله تعالى عنه -: ﴿أَنَا۠ خَيۡرٌ مِّنۡهُ خَلَقۡتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقۡتَهُۥ مِن طِينٍ﴾(٢) فأعرض عن النص الصريح وقابله بالرأي الفاسد القبيح، فجزم بتفضيل نفسه على آدم وإزرائه به بقوله: ﴿أَنَا۠ خَيۡرٌ مِّنۡهُ﴾، وقرر ذلك بحجته الداحضة في تفضيل مادته وأصله على مادة آدم عليه السلام وأصله

---

(١) ينظر: الملل والنحل للشهرستاني ص٣، مجموع فتاوى ابن تيمية (١٦/ ٢٤٠)، إغاثة اللهفان (٢/ ٢١٤)، الصواعق المرسلة (١/ ٣٧١)، مختصر الصواعق المرسلة ص ١٥٢.

(٢) سورة الأعراف، الآية [١٢].

فأنتجت لـه هـذه المقـدمات إباءه وامتناعه من السجود ومعصيته الرب المعبود، فجمـع بـين الجهـل والظلـم والكبر والحسد والمعـصية ومعارضـة الـنص بالـرأي والعقل[١].

ثم أردف ذلك بالاعتراض على العليم الحكيم الذي لا تجد العقول إلى الاعتراض على حكمته سبيلاً، فقال: ﴿ قَالَ أَرَءَيْتَكَ هَـٰذَا ٱلَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلًا ﴾[٢]. وتحت هذا الكلام من الاعتراض ما معناه: أخبرني لم كرمته عليَّ؟ وغور هذا الاعتراض: إن الذي فعلته ليس بحكمة ولا صواب، وأن الحكمة كانت تقتضي أن يسجد هو لي؛ لأن المفضول يخضع للفاضل، فلم خالفت الحكمة؟[٣].

ثـم زاد علـى ذلك كله قولـه لربه: ﴿ بِمَآ أَغْوَيْتَنِى لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾[٤]، فجعل فعل الله الذي هو إغواؤه لـه حجة له وداعياً لـه إلى أن يغوي بني آدم، وهـذا طعـن منه في فعل الله وأمره، وزعـم منه أن الله - تعالى عن ذلك - فعـل القـبح. فكأنه يقول: أنا أفعل القبيح أيضاً. وفي ذلك قياس نفسه على ربه، وتمثيل لنفسه بربه[٥].

---

(١) إغاثة اللهفان (٢/٢١٤ - ٢١٥).

(٢) سورة الإسراء، الآية [٦٢].

(٣) إغاثة اللهفان لابن القيم (٢/٢١٤).

(٤) سورة الحجر، الآية [٣٩].

(٥) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٦/٢٤٠)

قال الشهرستاني[1]: «اعلم أن أول شبهة وقعت في الخليقة شبهة إبليس - لعنه الله -، ومصدرها: استبداده بالرأي في مقابلة النص واختياره الهوى في معارضة الأمر واستكباره بالمادة التي خلق منها، وهي النار على مادة آدم عليه السلام، وهي الطين»[2].

وقال ابن تيمية: «وإبليس هو أول من عادى الله وطغى في خلقه وأمره وعارض النص بالقياس، ولهذا يقول بعض السلف: أول من قاس إبليس.

فإن الله أمره بالسجود لآدم فاعترض على هذا الأمر بأني خير منه، وامتنع عن السجود، فهو أول من عادى الله، وهو الجاهل الظالم.

الجاهل بما في أمر الله من الحكمة، الظالم باستكباره الذي جمع فيه بين بطر الحق وغمط الناس»[3].

وقال ابن القيم: «فجرى عليه ما جرى، وصار إماماً لكل من عارض نصوص الوحي بتأويله الباطل إلى يوم القيامة، ولا إله إلا الله كم لهذا الإمام اللعين من أتباع في العالمين.

---

(١) الشهرستاني: هو أبو الفتح محمد بن عبدالكريم بن أحمد الشهرستاني الشافعي، صاحب التصانيف النافعة، برع في الفقه والأصول وعلم الكلام.

من كتبه: الملل والنحل ونهاية الإقدام.

توفي ٥٤٨ هـ، وقيل: سنة ٥٤٩هـ.

ترجمته في وفيات الأعيان (٤/٢٧٣)، سير أعلام النبلاء (٢٠/٢٨٦)، شذرات الذهب (٤/١٤٩).

(٢) الملل والنحل ص٣.

(٣) مجموع الفتاوى (١٦/٢٤٠).

وأنت إذا تأملت عامة شبه المتأولين الذي تأولوا لأجلها النصوص وعطلوها رأيتها من جنس شبهته"[١].

ثانياً: هل وقعت الملائكة في هذه الشبهة؟:

على الرغم من اشتهار أسبقية إبليس إلى شبهة التحسين والتقبيح العقليين إلا أن الطوفي - رحمه الله- خالف في ذلك، وذكر أن أول من وقعت منه شبهة التحسين والتقبيح العقليين هم الملائكة الكرام حين قالوا — لما أخبرهم الله أنه: ﴿ جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾[٢] قالوا: ليخلق الله ما شاء فلن يخلق خلقاً أكرم عليه منا[٣].

قال الطوفي: «كأنهم أخذوا ذلك من قربهم من الله ودأبهم على الطاعة وأنهم سكان السماء، فهم أشرف ممن يكون في الأرض، أو علموا أن الخليفة يُخلق من الأرض، وهي جوهر كثيف، ففضلوا عليه الجوهر اللطيف»[٤].

قلت: فكأن الطوفي يرى أن مقولة الملائكة: ﴿ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ﴾[٥] كانت على وجه الاعتراض على الله بالمعقول والظنون، وأن الذي دعاهم لهذا هو علوهم وطاعتهم لله أو فضل مادة خلقهم على مادة خلق آدم.

---

(١) الصواعق المرسلة (١/٣٧١).

(٢) سورة البقرة، الآية [٣٠].

(٣) درء القول القبيح للطوفي (ل ١أ).

(٤) المرجع السابق.

(٥) سورة البقرة، الآية [٣٠].

وهذا ما رده أهل التحقيق من المفسرين، وهو ما لا يليق بالملائكة الكرام الذين قال الله في حقهم: ﴿لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ﴾[(١)]. أي لا يسألونه شيئاً لم يأذن لهم فيه، فكيف بالاعتراض عليه سبحانه؟!.

وقد ذكر المفسرون[(٢)] في معنى قوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾. وجوهاً أكثرها يناقض ما ذكره الطوفي في معنى الآية، ولخشية الإطالة اكتفي بذكر ما رجحه بعض كبار أئمة التفسير بعد عرضهم لتلك الوجوه.

ومن ذلك قول شيخ المفسرين الإمام الطبري - رحمه الله - «وأولى هذه التأويلات بقول الله جل ثناؤه مخبراً عن ملائكته قيلها له: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾[(٣)] تأويل من قال: إن ذلك منها استخبار لربها، بمعنى: أعلمنا يا ربنا أجاعل أنت في الأرض من هذه صفته وتارك أن تجعل خلفاءك منا ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك، لا إنكار منها لما أعلمها ربها أنه فاعل، وإن كانت قد استعظمت لمّا أخبرت بذلك أن يكون لله خلق يعصيه»[(٤)].

---

(١) سورة الأنبياء، الآية [٢٧].

(٢) ينظر: جامع البيان للطبري (١/٢٠١-٢٠٩)، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١/١٨٩-١٩٠)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي (١/٦٨)، تفسير القرآن العظيم لابن كثير (١/٧٣-٧٥)، الدر المنثور للسيوطي (١/١١١- ١١٤)، أضواء البيان للشنقيطي (١/٥٨).

(٣) سورة البقرة، الآية [٣٠].

(٤) جامع البيان (١/٢٠٨-٢٠٩).

وقال البيضاوي عن مقالة الملائكة: «تعجبٌ من أن يستخلف لعمارة الأرض وإصلاحها من يفسد فيها أو يستخلف مكان أهل الطاعة أهل المعصية واستكشاف عما خفي عليهم من الحكمة التي بهرت تلك المفاسد وألغتها، واستخبار عما يرشدهم ويزيح شبهتهم، كسؤال المتعلم معلمه عما يختلج في صدره، وليس باعتراض على الله تعالى - جلت قدرته - ولا طعن في بني آدم على وجه الغيبة، فإنهم أعلى من أن يظن بهم ذلك؛ لقوله تعالى: ﴿ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ۝ لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ ﴾[1]»[2].

وقال ابن كثير: " وقول الملائكة هذا ليس على وجه الاعتراض على الله ولا على وجه الحسد لبني آدم كما قد يتوهمه بعض المفسرين، وقد وصفهم الله تعالى بأنهم: ﴿ لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ ﴾[3] أي لا يسألونه شيئاً لم يأذن لهم فيه.

وهاهنا لما أعلمهم بأنه سيخلق في الأرض خلقاً.... وقد تقدم إليهم أنهم يفسدون فيها، فقالوا: ﴿ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ.. ﴾ الآية[4]. وإنما هو سؤال استعلام واستكشاف عن الحكمة في ذلك.

يقولون: يا ربنا ما الحكمة في خلق هؤلاء مع أن منهم من يفسد في الأرض ويسفك الدماء ، فإن كان المراد عبادتك فنحن نسبح بحمدك ونقدس لك أي نصلي لك كما سيأتي، أي: «ولا يصدر منا شيء من ذلك، وهلاّ وقع الاقتصار

(١) سورة الأنبياء، الآيات [٢٦-٢٧].

(٢) أنوار التنزيل وأسرار التأويل (١/ ٦٨)

(٣)سورة الأنبياء، الآية [٢٧].

(٤) سورة البقرة، الآية [٣٠].

علينا؟ قال الله تعالى مجيباً لهم عن هذا السؤال: ﴿ قَالَ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ﴾[1] أي أعلم من المصلحة الراجحة في خلق هذا الصنف على المفاسد التي ذكرتموها ما لا تعلمون أنتم، فإني سأجعل فيهم الأنبياء وأرسل فيهم الرسل، ويوجد منهم الصديقون والشهداء والصالحون والعباد والزهاد والأولياء والأبرار والمقربون والعلماء العاملون والخاشعون، والمحبون له تبارك وتعالى، المتبعون رسله صلوات الله وسلامه عليهم»[2].

قلت: وفي كلام من تقدم ما يدل على أنه ليس ثمة أي اعتراض عقلي على كلام ربنا العلي، وإنما هو الاستعلام والاستخبار والاستكشاف من أجل فهم قويم للنص، لا لأجل الاعتراض على النص ، وشتان ما بينهما.

ثالثاً: وقوع بني آدم في هذه الشبهة:

لقد اتبع كثير من ذرية آدم الشيطان ، فحكموا العقول والأهواء، وامتدت قضية التحسين والتقبيح العقليين في ذرية آدم متمثلة في معارضة أمر الله ووحيه بتخيلات العقول ومظنوناتها.

وقد حكى الله في كتابه الكريم شيئاً من ذلك عمن كذبوا رسله وأنبياءه.

«فذكر سبحانه في قصة نوح مع قومه حين بلغهم رسالة ربه أن من مقالتهم له: ﴿ إِنَّا لَنَرَىٰكَ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ ﴾[3]. وقولهم له: ﴿ مَا نَرَىٰكَ إِلَّا بَشَرٗا مِّثۡلَنَا وَمَا نَرَىٰكَ ٱتَّبَعَكَ إِلَّا ٱلَّذِينَ هُمۡ أَرَاذِلُنَا بَادِيَ ٱلرَّأۡيِ وَمَا نَرَىٰ لَكُمۡ عَلَيۡنَا مِن فَضۡلِۭ بَلۡ نَظُنُّكُمۡ كَٰذِبِينَ ﴾[4].

---

(١) سورة البقرة ، الآية [٣٠].

(٢) تفسير القرآن العظيم (١/ ٧٣).

(٣) سورة الأعراف، الآية [٦٠].

(٤) سورة هود، الآية [٢٧].

وقد جاء عن بعض المفسرين في قوله تعالى: ﴿بَادِىَ ٱلرَّأْيِ﴾ أي: أول الرأي، فالمعنى: أي اتبعوك حين ابتدأوا ينظرون، ولو أمعنوا النظر والفكر لم يتبعوك»(١).

قلت: وهل هذا إلا التحسين والتقبيح العقليين في معارضة الوحي الرباني.

وهكذا الحال في قوم هود حيث قالوا لنبيهم: ﴿يَـٰهُودُ مَا جِئْتَنَا بِبَيِّنَةٍ وَمَا نَحْنُ بِتَارِكِىٓ ءَالِهَتِنَا عَن قَوْلِكَ وَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ﴾(٢).

وهكذا قوم صالح كان من مقالتهم لنبيهم صالح: ﴿قَالُوا۟ يَـٰصَـٰلِحُ قَدْ كُنتَ فِينَا مَرْجُوًّا قَبْلَ هَـٰذَآ ۖ أَتَنْهَىٰنَآ أَن نَّعْبُدَ مَا يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَا وَإِنَّنَا لَفِى شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَآ إِلَيْهِ مُرِيبٍ﴾(٣).

وحكاية ما دار بين الأنبياء وأقوامهم المعارضين للوحي والمحكمين للأهواء والعقول والموروثات مما يطول بذكره المقال في هذا المقام، وفيه من شبه تحسينات العقول وتقبيحاتها ما لا تخفى على المتأمل.

يقول الشهرستاني: «هذا ومن جادل نوحاً وهوداً وصالحاً وإبراهيم ولوطاً وشعيباً وموسى وعيسى ومحمداً صلوات الله عليهم أجمعين، كلهم نسجوا على منوال اللعين الأول في إظهار شبهاته...؛ إذ لا فرق بين قولهم: ﴿أَبَشَرٌ يَهْدُونَنَا﴾(٤). وبين قوله: ﴿ءَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا﴾(٥). فاللعين الأول لما حكم

---

(١) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١٨/٩)

(٢) سورة هود، الآية [٥٣].

(٣) سورة هود، الآية [٦٢].

(٤) سورة التغابن، الآية [٦].

(٥) سورة الإسراء، الآية [٦١].

العقل على من لا يحكم عليه العقل لزمه أن يجري حكم الخالق في الخلق أو حكم الخلق في الخالق، والأول غلو والثاني تقصير»(١).

وإلى جانب ذلك كان هناك تحكيم أتباع الشيطان من ذرية آدم للعقول المنحرفة في اتخاذ الآلهة والمربوبات ، وهي من أعظم القضايا الكونية على الإطلاق.

يقول الطوفي: «ثم تتابع بنو آدم في التحسين والتقبيح ، فما منهم إلا من هو للشيطان ذبيح أو جريح، فمنهم من عبد الفلك لارتفاعه وعمومه وإشراق ذراريه ونجومه، ومنهم من عبد الشمس لاشتهارها وإشراق أنوارها، ومنهم من عبد ما استحسن فأساء وما أحسن»(٢).

وكتب الملل والفرق فيها من العجائب ما لا يتسع المجال لذكره.

وسأكتفي هنا بذكر بعض من اشتهر عنهم الولوغ في قضية التحسين والتقبيح العقليين من بني آدم، فمن أولئك الآتي:

[١] المجوس:

يثبت المجوس إلهين اثنين مستقلين مدبرين، أحدهما: النور، والثاني الظلمة. ويسمون الأول: "يزدان" والثاني "أهرمن".

والمجوس الأصلية يزعمون أن هذين الإلهين لا يجوز أن يكونا قديمين أزليين، بل النور أزلي والظلمة محدثة ، ولهم اختلاف في سبب حدوثها.

ويسند المجوس الخير والشر إلى هذين الإلهين، فالخير والنفع والصلاح من الإله الخيِّر، وهو النور. والآلام والشرور والفساد من الإله الشرير، وهو المظلم، فلا يضاف شيء من ذلك إلى الإله الخير العادل، ولا يدخل تحت قدرته.

---

(١) الملل والنحل ص ٤.

(٢) درء القول القبيح (ل ١أ — ب).

لذا نجد أن المجوس يعظمون النار لظنهم أن ذلك التعظيم ينجيهم في المعاد من عذاب النار، ولاعتقادهم أنها جوهر شريف علوي، وهي قبلتهم ووسيلتهم[1].

وتفرع عن هؤلاء المجوس الأصلية المجوس الثنوية الآتي الكلام عنهم.

[٢] الثنوية:

وهؤلاء هم مجوس الفرس، أصحاب الاثنين الأزليين الذين قالوا: إن الصانع اثنان، ففاعل الخير نور، وفاعل الشر ظلمة.

والفرق بينهم وبين المجوس الأصلية أن هؤلاء يزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان بخلاف المجوس الأصلية الذين قالوا بحدوث الظلمة كما سبق.

وزعمت الثنوية أن هذين الإلهين متساويان في القدم، لم يزالا ولن يزالا قويين حساسين مدركين سميعين بصيرين، وهما مختلفان في النفس والصورة، متضادان في الفعل والتدبير[2].

فالنور فاضل حسن نقي طيب الريح حسن المنظر، ونفسه خيرة كريمة حكيمة نفاعة، منها الخيرات والمسرات والصلاح، وليس فيها شيء من الضرر ولا من الشر.

أما الظلمة فعلى الضد من ذلك، ففيها الكدر والنقص ونتن الريح وقبح المنظر، ونفسها شريرة بخيلة سفيهة منتنة مضرة، منها الشر والفساد[3].

---

(١) ينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (١/ ٣٤) الملل والنحل للشهرستاني ص١٠٩، إغاثة اللهفان لابن القيم (٢/٢٩٥)، وطريق الهجرتين له أيضاً (ص ٢٦٦ – ٢٦٨).

(٢) ينظر: التمهيد للباقلاني ص ٦٨، الملل والنحل للشهرستاني ص ١١٥، إغاثة اللهفان لابن القيم (٢/٢٦١ – ٢٦٢).

(٣) ينظر: الملل والنحل ص١١٥، إغاثة اللهفان (٢/ ٢٦١ – ٢٦٢).

وزعموا أن لكل من النور والظلمة أربعة أبدان ، وخامس هو الروح. فأبدان النور الأربعة : النار والنور والريح والماء ، وروحه : النسيم ، ولم يزل يتحرك في هذه الأبدان.

وأبدان الظلمة الأربعة : الحريق والظلمة والسموم والضباب ، وروحها : الدخان.

وسموا أبدان النور ملائكة ، وسموا أبدان الظلمة شياطين وعفاريت(١).

وقد نسب جمع من العلماء إلى المجوس إجمالاً (٢) وكذا إلى الثنوية(٣) منهم خصوصاً القول بالتحسين والتقبيح العقليين ، ولا أدل على ذلك من استحسان عقولهم المنحرفة اتخاذ إلهين ، أحدهما للخير والآخر للشر إلى آخر تلك المقالات الضالة .

[٣] التناسخية:

تطلق التناسخية على معتقد لفرق ومذاهب متعددة قالت بالتناسخ.

وقد ذكر ابن حزم أن القائلين بالتناسخ افترقوا في ذلك إلى فرقتين(٤) :

* **أحدهما :** ذهبت إلى أن الأرواح تنتقل بعد مفارقتها الأجساد إلى أجسام أخرى ، وإن لم تكن من نوع الأجساد التي فارقتها.

---

(١) إغاثة اللهفان (٢/٢٦٢) وانظر كذا الملل والنحل ص ١١٥.

(٢) ينظر : التقريب والإرشاد للباقلاني (١/٢٨٥) ومجموع فتاوى ابن تيمية (٨/٤٢٨).

(٣) ينظر : التمهيد للباقلاني ص٦٨ ، نهاية الإقدام للشهرستاني ص٣٧١ ، الكاشف للأصفهاني (١/٣٠١) ، نفائس الأصول للقرافي (١/٣٥٠) شرح المختصر للشيرازي (١/٤٦٦) ، الفائق للهندي (١/٤٥٢) نهاية الوصول له أيضاً (٢/٧٠٥) درء القول القبيح للطوفي لـ ٤ ب.

(٤) الفصل (١/٩٠).

وذهب هؤلاء إلى أن التناسخ إنما هو على سبيل العقاب والثواب، فالفاسق المسيء الأعمال تنتقل روحه إلى أجسام البهائم الخبيثة المختلطة بالأقذار أو الممتهنة بالذبح.

واختلفوا في الذي كانت أفاعيله كلها شراً لا خير فيها، فقال بعضهم: أرواح هذه الطبقة هي الشياطين، وقال بعضهم: إنها تنتقل إلى جهنم، فتعذب فيها بالنار أبد الأبد.

وكذا اختلفوا في الذي كانت أفاعيله كلها خيراً لا شر فيها، فقال بعضهم: أرواح هذه الطبقة هي الملائكة، وقال بعضهم: إنها تنتقل إلى الجنة، فتنعم فيها أبد الأبد.

* والفرقة الثانية ذهبت إلى المنع من انتقال الأرواح إلى غير أنواع أجسادها التي فارقتها، وأكثر هؤلاء من الدهرية.

وقالوا: إن الأرواح تنتقل من شخص إلى شخص، وأن ما يلقى الإنسان من الراحة والتعب والدعة والنصب إنما هو مرتب على ما أسلفه من قبل وهو في بدن آخر جزاء على ذلك.

والإنسان أبداً في أحد أمرين: إما في فعل وإما في جزاء، فما هو فيه إما عمل ينتظر المجازاة عليه، أو مجازاة على عمل قدّمه[1].

---

(١) ينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل (١/ ٩٠) الفرق بين الفرق ص (٢٧٠-٢٧٢)، الملل والنحل ص ١٤٩، ٢٤٨، نهاية الإقدام ص ٣٧٧ — ٣٧٨، طريق الهجرتين لابن القيم ص ٢٦٥ — ٢٦٧، ومفتاح دار السعادة (٢/ ٥٦-٥٧).

وقد نقل جمع من العلماء القول بالتحسين والتقبيح العقليين عن التناسخية[١].

بل نقل الشهرستاني عنهم أنهم زادوا على القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين قولهم: "نوع الإنسان لما كان موصوفاً بنوع اختيار في أفعاله، مخصوصاً بنطق وعقل في علومه وأحواله ارتفع عن الدرجة الحيوانية استسخاراً لها، فإن كانت أعماله على مناهج الدرجة الإنسانية ارتفعت إلى الملكية أو إلى النبوة.

وإن كانت على مناهج الدرجة الحيوانية انخفضت إلى الحيوانية أو إلى أسفل، وهو أبداً في أحد أمرين إما فعل الجزاء أو جزاء على فعل... فلا العقل يحسن ويقبح ولا الشرع، لكن حسن أفعاله جزاءٌ على حسن أفعال غيره وقبح أفعاله كذلك.

وربما يصير حسنها وقبحها صوراً حيوانية وربما يصير الحسن والقبح في الحيوانية أفعالاً إنسانية.

وليس بعد هذا العالم عالم جزاء يحكم فيه ويحاسب ويثاب ويعاقب" [٢].

[٤] الصابئة:

ذكر ابن حزم أن الصابئة من جملة من قال إن فاعل العالم ومدبره أكثر من واحد، وأنهم يقولون بقدم الأصلين على نحو قول المجوس إلا أنهم يدينون بتعظيم الكواكب السبعة والبروج الاثنى عشر، ويصورونها في هياكلهم ويقربون الذبائح والدخن لها[٣].

---

(١) ينظر: نهاية الإقدام ص٣٧١، ٣٧٧، شرح المختصر للشيرازي (٤٦٦/١)، الفائق للهندي (٤٥١/١)، نهاية الوصول له (٧٠٥/٢) درء القول القبيح لـ٤ ب، مفتاح دار السعادة (٥٦/٢).

(٢) نهاية الإقدام ص ٣٧٧ — ٣٧٨. وانظره كذلك في مفتاح دار السعادة (٥٦/٢ — ٥٧).

(٣) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٣٤/١). وانظر كذلك: الملل والنحل للشهرستاني ص ١٢٥ — ١٤٨ نهاية الإقدام ص ٣٧٧، مفتاح دار السعادة (٥٦/٢).

وقال بأن دين الصابئة من أقدم الأديان على وجه الدهر، والغالب على الدنيا إلى أن أحدثوا فيه الحوادث وبدلوا الشرائع ، فبعث الله عز وجل إليهم إبراهيم عليه الصلاة والسلام بدين الحنيفية السمحة، فبين لهم كما جاء في القرآن بطلان ما أحدثوه من تعظيم الكواكب وعبادتها وعبادة الأوثان[١].

قال: «وكانوا في ذلك الزمان وبعده يسمون الحنفاء، ومنهم اليوم بقايا بحران، وهم قليل جداً»[٢].

وقال ابن القيم عن الصابئة: «هذه أمة كبيرة من الأمم الكبار، وقد اختلف الناس فيهم اختلافاً كثيراً، بحسب ما وصل إليهم من معرفة دينهم، وهم منقسمون إلى مؤمن وكافر... وهؤلاء كانوا قوم إبراهيم الخليل وهم أهل دعوته، وكانوا بحران، فهي دار الصابئة»[٣].

وذكر أن الصابئة فرق وطوائف شتى:

فمنهم صابئة حنفاء ، ومنهم صابئة مشركون، ومنهم صابئة فلاسفة، ومنهم صابئة يأخذون بمحاسن ما عليه أهل الملل والنحل من غير تقييد بملة ولا نحلة[٤].

---

(١) الفصل (١/ ٣٥).

(٢) المرجع السابق (١/ ٣٥).

(٣) إغاثة اللهفان (٢/ ٢٦٨).

(٤) إغاثة اللهفان (٢/ ٢٧٤).

فالصابئة قد شاركت جميع الأمم وفارقتهم، فالحنفاء منهم شاركوا أهل الإسلام في الحنفية، والمشركون منهم شاركوا عباد الأصنام ورأوا أنهم على صواب[١].

وأكثر الصابئة من الفلاسفة الذين يأخذون من كل دين - بزعمهم - محاسن ما دلت عليه العقول[٢].

وكلام ابن القيم السابق يزيل الاضطراب الوارد في بيان معتقد الصابئة إذ إن كل عالم يحكي عن الصابئة ما يراه من طائفة منهم ، فيعممه عليهم جميعاً.

والحق أنهم طوائف شتى وفرق متعددة ، فقد ذكر عن طائفة منهم أن لهم صلوات خمساً في اليوم والليلة تقرب من صلوات المسلمين ، وأنهم يصومون شهر رمضان وأنهم يستقبلون في صلواتهم الكعبة ، ويعظمون مكة ويرون الحج إليها، ويحرمون الميتة والدم ولحم الخنزير ، ويحرمون من القرابات في النكاح ما يحرمه المسلمون[٣].

فهؤلاء هم الحنفاء منهم، أو من كان عنده بقايا من الحنيفية التي بعث بها إبراهيم عليه الصلاة والسلام.

وذكر أن منهم من يعبد الشمس زعماً منهم أنها ملك من الملائكة لها نفس وعقل، وهي عندهم ملك الفلك، وهي أصل نور القمر والكواكب، لذا تستحق التعظيم والسجود والدعاء، ومن شريعتهم في عبادتها: أنهم اتخذوا لها صنماً بيده جوهرة على لون النار، ولهذا الصنم بيت خاص قد بنوه باسمه،

---

(١) إغاثة اللهفان (٢/ ٢٧٠).

(٢) المرجع السابق.

(٣) ينظر: الفصل لابن حزم (١/ ٣٤-٣٥) وإغاثة اللهفان (٢/ ٢٦٩).

وجعلوا لـه الوقوف الكثيرة، ولـه سدنة وحجبة، فيصومون لذلك الصنم ويصلون لـه ويدعون عنده ويستسقون به، وإذا طلعت الشمس سجدوا كلهم لها، وكذا إذا غربت وإذا توسطت الفلك.

وذكر أن طائفة أخرى منهم اتخذت للقمر صنماً وزعمت أنه يستحق التعظيم والعبادة، وإليه تدبير هذا العالم السفلي.

ومنهم من يعبد أصناماً اتخذوها على صورة الكواكب وروحانيتها بزعمهم وبنوا لها هياكل ومتعبدات، لكل كوكب منها هيكل يخصه وصنم يخصه وعبادة تخصه، ويقربون لها القرابين.

فلهم هيكل كبير للشمس وهيكل للقمر وهيكل للزهرة وهيكل للمشتري وهيكل للمريخ وهيكل لعطارد وهيكل لزحل وهيكل للعلة الأولى[١].

وذكر ابن القيم أن من أسباب عبادتهم لهذه الأصنام أن الشياطين تدخل فيها وتخاطبهم منها وتخبرهم ببعض المغيبات عليهم، وتدلهم على بعض ما يخفى عليهم، وهم لا يشاهدون هؤلاء الشياطين.

فجهلتهم يظنون أن الصنم نفسه هو المتكلم، وعقلاؤهم يقولون: إن تلك روحانيات الأصنام، وبعضهم يقول: إنها الملائكة، وبعضهم يقول: إنها العقول المجردة، وبعضهم يقول: هي روحانيات الأجرام العلوية، وكثير منهم لا يسأل عما عهد، بل إذا سمع الخطاب من الصنم اتخذه إلهاً ولا يسأل عما وراء ذلك[٢].

---

(١) إغاثة اللهفان (٢/٢٦٨).

(٢) إغاثة اللهفان (٢/٢٤٠).

وقد نقل جمع من العلماء عن الصابئة قولهم بالتحسين والتقبيح العقليين[١].
وذكر عن فلاسفتهم أخذهم بمحاسن ما عليه أهل الملل وخروجهم عن قبيح ما هم عليه من غير تقييد بملة ولا نحلة[٢].

وذكر ابن القيم وغيره في سبب تسميتهم بالصابئة إجمالاً أنهم يأخذون بمحاسن ديانات العالم ومذاهبهم ويخرجون من قبيح ما هم عليه قولاً وعملاً، ولذا سموا صابئة أي خارجين، فقد خرجوا عن تقيدهم بجملة كل دين وتفصيله إلا ما رأوه فيه من الحق بزعمهم[٣].

قلت: وهذا ما عليه أكثرهم كما سلف، وإلا فمنهم المؤمن الحنيفي ومنهم الكافر المشرك، وهم في شركهم طرائق شتى كما مضى.

وقد نقل الشهرستاني عن الصابئة قولهم: "كما كانت الموجودات في العالم السفلي مرتبة على تأثير الكواكب والروحانيات التي هي مدبرات للكواكب وفي اتصالاتها نظر نحس وسعد وجب أن يكون في أثرها حسن وقبح في الخلق والأخلاق.

والعقول الإنسانية متساوية في النوع فوجب أن يدركها كل عقل سليم وطبع قويم ولا تتوقف معرفة المعقولات على من هو مثل ذلك العاقل في النوع... فنحن لا نحتاج إلى من يعرفنا حسن الأشياء وقبحها وخيرها وشرها ونفعها وضرها. وكما كنا نستخرج بالعقول من طبائع الأشياء منافعها ومضارها كذلك

---

(١) ينظر: نهاية الإقدام ص٣٧١، ٣٧٧، شرح المختصر للشيرازي (١/٤٦٦)، مفتاح دار السعادة (٢/٥٦).

(٢) إغاثة اللهفان (٢/٢٧٠).

(٣) إغاثة اللهفان (٢/٢٦٩).

نستنبط من أفعال نوع الإنسان حسنها وقبحها ، فنلابس ما هو حسن منها بحسب الاستطاعة ونجتنب ما قبح منها بحسب الطاقة، فلا نحتاج إلى شارع متحكم على عقولنا" [١].

[٥] البراهمة:

قال ابن حزم: «وهم قبيلة بالهند فيها أشراف أهل الهند، ويقولون إنهم من ولد برهمى، ملك من ملوكهم قديم، ولهم علامة ينفردون بها، وهي خيوط ملونة بحمرة وصفرة يتقلدونها تقلد السيوف، وهم يقولون بالتوحيد على نحو قولنا إلا إنهم أنكروا النبوات»[٢]. وذكر الشهرستاني أنهم ينتسبون إلى رجل منهم يقال لهم براهم[٣].

*** والبراهمة ينقسمون إلى فرق:**

فمنهم من جحد الرسل وأنكر النبوات رأساً؛ لاستحالة ذلك في العقول بزعمهم وهؤلاء هم الأكثر فيهم.

ومنهم من قال: إن الله تعالى ما أرسل رسولاً سوى آدم عليه الصلاة والسلام وكذبوا كل مدع للنبوة سواه.

ومنهم من قال: بل ما بعث الله تعالى غير إبراهيم وحده، وأنكروا نبوة من سواه[٤].

---

(١) نهاية الإقدام ص٣٧٧. ونقله بحروفه ابن القيم في مفتاح دار السعادة (٢/ ٥٦).

(٢) الفصل في الملل والنحل (١/ ٦٩).

(٣) الملل والنحل للشهرستاني ص٢٤٦ .

(٤) التمهيد للباقلاني ص٩٦.

فالبراهمة على ما ذكر عنهم يقرون بتوحيد الصانع وينكرون الرسل والنبوات أو أكثرها، ويزعمون أن فرض الله على عباده المعرفة والاستدلال عليه ووجوب شكره.

وأن قلب كل عاقل لا يخلو من خاطرين:

أحدهما: من قبل الله عز وجل ينبهه به على ما يوجبه عقله من معرفة الله تعالى ووجوب شكره، ويدعوه إلى النظر والاستدلال عليه بآياته ودلائله.

والخاطر الثاني: من قبل شيطان يصرفه به عن طاعة الخاطر الذي من قبل الله عز وجل.

وقالوا: إنما وقع التكليف بهذين الخاطرين؛ لأنه لو انفرد فيه أحد الخاطرين دون الآخر صار ملجأً إلى طاعة الخاطر الذي فيه، ولا تكليف مع الإلجاء[1].

وقد احتج البراهمة على إنكار النبوة بمزاعم خاطئة ومعقولات ضالة، أذكر بعضها لعلاقته بمقالتهم في التحسين والتقبيح العقليين، فمن أدلتهم على إنكار النبوات ما يلي: [2].

أولاً: قولهم: إن الذي يأتي به الرسول لا يخل من أحد أمرين:

إما أن يكون معقولاً وإما أن يكون لا معقولاً، فإن كان معقولاً كفانا العقل التام بإدراكه والوصول إليه، فأي حاجة لنا إلى الرسول؟

وإن لم يكن معقولاً فلا يكون مقبولاً، إذ قبول ما ليس بمعقول خروج عن حد الإنسانية ودخول في حريم البهيمية.

---

(١) أصول الدين للبغدادي ص ٢٦ .

(٢) الملل والنحل للشهرستاني ص ٢٤٦، وينظر ما سبق من مراجع عن هذه الطائفة، ونهاية الإقدام للشهرستاني ص ٣٧٨-٣٧٩، ومفتاح دار السعادة لابن القيم (٥٧/٢).

قلت: وهذا منهم إيغال في القول بالتحسين والتقبيح العقليين واطراح للشرائع السماوية وتحاكم إلى العقول البشرية القاصرة.

ثانياً: قولهم: قد دل العقل على أن الله تعالى حكيم، والحكيم لا يتعبد الخلق إلا بما تدل عليه عقولهم. وقد دلت الدلائل العقلية على أن للعالم صانعاً قادراً حكيماً، وأنه أنعم على عباده نعماً توجب الشكر، فننظر في آيات خلقه بعقولنا ونشكره بآلائه علينا.

وإذا عرفناه وشكرنا له استوجبنا ثوابه، وإذا أنكرناه وكفرنا به استوجبنا عقابه، فما بالنا نتبع بشراً مثلنا؟ فإنه إذا كان يأمرنا بما يخالف ذلك كان قوله دليلاً ظاهراً على كذبه.

ثالثاً: قولهم إن أكبر الكبائر في الرسالة اتباع رجل هو مثلك في الصورة والنفس والعقل، يأكل مما تأكل ويشرب مما تشرب، حتى تكون بالنسبة إليه كجماد يتصرف فيك رفعاً ووضعاً، أو كحيوان يصرفك أماماً وخلفاً، أو كعبد يتقدم إليك أمراً ونهياً، فأي تميز له عليك؟ وأية فضيلة أو جبت استخدامك؟ وما دليله على صدق دعواه؟ فإن اغتررتم بمجرد قوله فلا تمييز لقول على قول، وإن انحسرتم بحجته ومعجزته فعندنا من خصائص الجواهر والأجسام ما لايحصى كثرة، ومن المخبرين عن غيبيات الأمور من ساوى خبره.

إلى غير ذلك من ترهاتهم، والتي في حكايتها غنية عن ردها[1]. نعوذ بالله من الخذلان واتباع الهوى والشيطان.

---

(١) ينظر في رد هذه الأباطيل: التمهيد للباقلاني ص٩٦ وما بعدها، الفصل لابن حزم (١/ ٦٩-٧٨)، الملل والنحل للشهرستاني ص ٢٤٦ — ٢٤٧).

وقد اشتهر عنهم القول بالتحسين والتقبيح العقليين[١]. ولا أدل على ذلك من تلك الضلالات التي أوردتها في بيان مذهبهم واستدلالاتهم.

[٦] الفلاسفة:

الفلاسفة: جمع فيلسوف، والفيلسوف أصله " فيلاسوفا" أي محب الحكمة. فإن " فيلا" معناها المحب، و" سوفا" معناها الحكمة[٢].

فالفلاسفة اسم جنس لمن يحب الحكمة ويؤثرها[٣].

والحكمة عند الفلاسفة قسمان: علمية وعملية، فالعلمية هي علم الحق، والعملية هي فعل الخير[٤].

قالوا: وهذان القسمان مما يوصل إليه بالعقل الكامل والرأي الراجح غير أن الاستعانة في النوع الفعلي أو العملي منه بغيره أكثر، والأنبياء عليهم السلام أيدوا بأمداد روحانية تقريراً للقسم العلمي ولطرف ما في القسم العملي، والحكماء أو الفلاسفة تعرضوا لأمداد عقلية تقريراً للقسم العلمي ولطرف ما في القسم العملي.

---

(١) ينظر: التقريب والإرشاد للباقلاني (١/٢٨٥)، أصول الدين للبغدادي ص ٢٦، البرهان للجويني (١/٨٣)، التلخيص له أيضا (١/١٥٩)، المنخول ص ١٣، الواضح لابن عقيل (١/٢٦)، الوصول لابن برهان (١/٦٣)، نهاية الإقدام للشهرستاني ص ٣٧١، ٣٧٨، المحصول (١/١٢٨)، الحاصل (١/٢٥٤)، الكاشف عن المحصول (١/٣٠١)، تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص ٤٤٦، نفائس الأصول (١/٣٠١) شرح المختصر للشيرازي (١/٤٦٦) الفائق للهندي (١/٤٥٢)، درء القول القبيح (ل ٤ب)، البحر المحيط (١/١٣٥).

(٢) الملل والنحل للشهرستاني ص ١٥١ وإغاثة اللهفان (٢/٢٧٥).

(٣) إغاثة اللهفان (٢/٢٧٦).

(٤) الملل والنحل ص ١٥١.

فغاية الحكيم: هو أن ينجلي لعقله كل الكون ويتشبه بالإله الحق تعالى وتقدس بغاية الإمكان، وغاية النبي أن يتجلى له نظام الكون، فيقدر على ذلك مصالح العامة حتى يبقى نظام العالم وتنتظم مصالح العباد، وذلك لا يتأتى إلا بترغيب وترهيب وتشكيل وتخييل[1].

* والفلاسفة فرق مختلفة:

فمنهم حكماء الهند من البراهمة الذي ينكرون النبوات.

ومنهم حكماء العرب، وهم قلة فيهم وأكثر حكمهم فلتات الطبع وخطرات الفكر، وربما قالوا بالنبوات.

ومنهم حكماء الروم، وهم منقسمون إلى القدماء الذين هم أساطين الحكمة وإلى المتأخرين وهم المشاؤون وأصحاب الرواق وأصحاب أرسطوطاليس.

وإلى فلاسفة الإسلام الذين هم حكماء العجم، والإ فلم ينقل عن العجم قبل الإسلام مقالة في الفلسفة إذ حكمهم كلها كانت متلقاة من النبوات غير الصابئة فإنهم كانوا يخلطون الحكمة بالصبوة[2].

قال ابن القيم: «والفلاسفة لا تختص بأمة من الأمم، بل هم موجودون في سائر الأمم، وإن كان المعروف عند الناس الذين اعتنوا بحكاية مقالاتهم هم

---

(١) الملل والنحل ص ١٥١، وانظر كذلك إغاثة اللهفان (٢/٢٧٥).

(٢) ينظر: الملل والنحل ص ١٥٢. وانظر كذلك عن الفلاسفة ومقالاتهم إلى جانب ما سبق: الفصل لابن حزم (١/٩٤-٩٥)، نهاية الإقدام للشهرستاني ص ٣٧٥ -٣٧٦، إغاثة اللهفان (٢/٢٧٥-٢٨٨) ومفتاح دار السعادة (٢/٥٥-٥٦).

فلاسفة اليونان، فهم طائفة من طوائف الفلاسفة، وهؤلاء أمة من الأمم لهم مملكة وملوك، وعلماؤهم فلاسفتهم، ومن ملوكهم الإسكندر المقدوني... كان مشركاً يعبد الأصنام هو وأهل مملكته»[١].

وذكر أيضاً أن اسم الفلاسفة صار في عرف كثير من الناس مختصاً بمن خرج عن ديانات الأنبياء، ولم يذهب إلا لما يقتضيه العقل في زعمه[٢].

قال: «وأخص من ذلك أنه في عرف المتأخرين اسم لأتباع أرسطو، وهم المشاؤون خاصة[٣]، وهم الذين هذب ابن سينا[٤] طريقتهم وبسطها وقررها. وهي التي يعرفها، بل لا يعرف سواها المتأخرون من المتكلمين»[٥].

---

(١) إغاثة اللهفان (٢/٢٨٣).

(٢) المرجع السابق (٢/٢٧٦).

(٣) المشاؤون من الفلاسفة لقب يطلق على تلاميذ أرسطو، ولقبوا به؛ لأن أرسطو كان يلقي تعاليمه عليهم وهو يمشي، وهم يتبعونه.
ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٩/١٣٤، ٢٦٥، ٢٧٢، ٢٧٧)، الدلالة العقلية في القرآن لعبدالكريم عبيدات ص٦٠.

(٤) هو الحسين بن عبدالله بن الحسن بن سينا، الفيلسوف المشهور.
من كتبه: القانون في الطب، والشفاء في الحكمة، والمعاد، ورسالة في الحكم، وغيرها.
قال عنه ابن القيم: "وكان ابن سينا - كما أخبر عن نفسه - قال: أنا وأبي من أهل دعوة الحاكم، فكان من القرامطة الباطنية"، وذكر ذلك قبله ابن تيمية. توفي ابن سينا سنة ٤٢٨هـ.
ترجمته في وفيات الأعيان (١/٤١٩)، مجموع الفتاوى (٩/١٣٣)، السير (١٧/٥٣١)، إغاثة اللهفان (٢/٢٦٦).

(٥) المرجع السابق (٢/٢٧٦).

قلت: واشتهر عن الفلاسفة القول بالتحسين والتقبيح العقليين[١] والاعتراض على شرائع الأنبياء مما أصبحوا به سلفاً لجمع ممن سار على نهجهم في ذلك.

[٧] اليهود والنصارى:

وقد نقل بعض العلماء القول بالتحسين والتقبيح العقليين عن اليهود والنصارى[٢].

وقال القرافي - بعد أن ذكر القول بالتحسين والتقبيح -: «ورأيت أنا ذلك لليهود والنصارى في كتبهم ومعتقداتهم، وهو مذهبهم أعني اليهود والنصارى»[٣].

---

(١) ينظر: التمهيد لأبي الخطاب (٤/٢٩٥)، نهاية الإقدام للشهرستاني ص٣٧١ — ٣٧٥، غاية المرام للآمدي ص ٢٣٤، درء التعارض لابن تيمية (٩/٦٥)، الرد على المنطقيين ص ٤٢٢ — ٤٣٥، مفتاح درا السعادة (٢/٥٥) أصول الفقه لابن مفلح (١/١٥٣).

(٢) ينظر: نفائس الأصول للقرافي (١/٣٥٠)، درء القول القبيح لـ٤ب، مجموعة فتاوى ابن تيمية (٨/٤٢٨)

(٣) نفائس الأصول (١/٣٥٠).

المبحث الثاني

كيفية انتقال القول بالتحسين والتقبيح العقليين إلى المسلمين

لقد سبق وأن بينت جذور شبهة التحسين والتقبيح العقليين فذكرت أنها شبهة إبليسية المنشأ، وترعرع عليها أتباعه من مختلف الأجناس والمشارب، وقد سقت شيئاً مما عليه مشاهير أصحاب هذه الشبهة ممن اشتهر نقل التحسين والتقبيح العقليين عنهم قبل الإسلام.

أما بعد بزوغ نور الإسلام وظهور خاتمة الرسالات، رسالة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم فقد كانت بداية ظهور الاتجاه العقلي المنحرف المخالف للوحي الرباني تتمثل في أمرين[1]:

أولهما: اعتراضات المشركين على الرسول ﷺ ورسالته والوحي الذي أنزل عليه ومبادئ الإسلام التي جاءت بها هذه الشريعة.

وقد ذكر الله - جل وعلا - بعض تلك الأباطيل وردها بالحجج الدامغة والبراهين الواضحة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ﴾[2].

وغيرها من الآيات الكثيرة في هذا الشأن.

ثانيهما: شبه المنافقين ودسائسهم داخل المجتمع الإسلامي الأول، والتي تعتبر بحق منشأ الاتجاه العقلي المنحرف المخالف للنصوص في المجتمع المسلم،

---

(١) ينظر: الاتجاهات العقلانية الحديثة لناصر العقل ص ٣٦.

(٢) سورة يس، الآيات [٧٨ — ٨٠].

وذلك لما تحمله من معارضة أحكام الله ورسوله وتحكيم العقول والأهواء والجدال بالباطل.

وقد ورد في القرآن الكريم فضح كثير من تلك الأباطيل ودحض جمع من تلك الشبه، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ قَالُوٓا أَنُؤْمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُ ۗ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلسُّفَهَآءُ وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ﴾[1]. وما تلتها من آيات.

وقوله سبحانه: ﴿يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ شَىْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَٰهُنَا ۗ قُل لَّوْ كُنتُمْ فِى بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ ٱلَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقَتْلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْ ۖ وَلِيَبْتَلِىَ ٱللَّهُ مَا فِى صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِى قُلُوبِكُمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾[2].

وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالُوا لِإِخْوَٰنِهِمْ وَقَعَدُوا لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا ۗ قُلْ فَٱدْرَءُوا عَنْ أَنفُسِكُمُ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾[3]، وغيرها من الآيات الكثيرة في هذا الشأن.

وهكذا كان حال المنافقين يسعون لإثارة الشبه وصد الناس عن سبيل الله وتفريق جماعة المسلمين، فكانوا منبت السوء لقضية تحكيم العقول على الشرع المنقول.

وحيث إنه من العسير في هذا الموضع استيفاء الكلام عن الفرق العقلية التي ظهرت في المجتمع الإسلامي الأول وتتبع مقالاتها وآراء أربابها، فقد رأيت أن يكون الكلام مقتصراً في هذا المبحث على أبرز فرقة من فرق أهل القبلة اشتهر

---

(١) سورة البقرة، الآية [١٣].

(٢) سورة آل عمران، الآية [١٥٤].

(٣) سورة آل عمران، الآية [١٦٨].

عنها القول بالتحسين والتقبيح العقليين ، ولها من أصولها وآرائها المشتهرة وتقديسها للعقول وجرأتها على معارضة النصوص وتقديم المعقولات عليها ما يجعلها إمامة لمن بعدها في هذا الشأن.

ألا وهي فرقة المعتزلة ، والتي سأفصل الكلام عن رأيها في التحسين والتقبيح العقليين بخصوصه خلال عرض المذاهب في هذه القاعدة إن شاء الله.

لكنني سأحاول في هذا الموضع تتبع نشأة المعتزلة وروافدها التي استقت منها أبرز آرائها ، لتتضح بعد ذلك الكيفية التي انتقلت بها فكرة التحسين والتقبيح العقليين إلى المجتمع الإسلامي كفكرة من أفكار كثيرة كان للمعتزلة السبق في تبنيها ونشرها والدفاع عنها.

بداية ظهور المعتزلة :

إن أشهر ما قيل في بداية ظهور الاعتزال وأصحه أن ظهوره كان في بداية القرن الثاني الهجري ، ذلك أن رجلاً دخل على الحسن البصري[1] وهو في حلقته بمسجد البصرة وسأله عن مرتكب الكبيرة ، فقال : «يا إمام الدين ، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة ، وهم وعيدية الخوارج ، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر ،

---

(١) الحسن البصري : هو أبوسعيد الحسن بن يسار البصري ، إمام أهل البصرة ، من سادات التابعين ، ومن الحكماء الفضلاء ، جمع العلم والزهد والورع.

من أشهر كتبه : تفسير القرآن.

توفي سنة ١١٠هـ.

ترجمته في وفيات الأعيان (١/ ٣٥٤)، صفة الصفوة (٣/ ٢٣٣)، سير أعلام النبلاء (٤/ ٥٦٣)، الطبقات لخليفة بن خياط ص٢١٠.

والكبائر عندهم لا تضر مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من الإيمان، ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً؟.

فتفكر الحسن البصري في ذلك، وقبل أن يجيب، قال واصل بن عطاء[1] - أحد تلاميذه -: أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً، بل هو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر، فطرده الحسن من مجلسه، فاعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يقرر ما أجاب على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن البصري: اعتزل عنا واصل، فسمي هو وأصحابه معتزلة، وقيل: إنهم سموا كذلك لاعتزالهم قول الأمة في مرتكب الكبيرة[2].

---

(١) واصل بن عطاء: هو أبو حذيفة واصل بن عطاء المخزومي، مولاهم البصري الغزّال.
وكان رأساً في الاعتزال، طرده الحسن من مجلسه لما قال: الفاسق لا مؤمن ولا كافر. وكان خطيباً بليغاً.
له مؤلف في التوحيد، وكتاب المنزلة بين المنزلتين.
توفي سنة ١٣١هـ.
ترجمة في سير أعلام النبلاء (٤٦٤/٥)، شذرات الذهب (١٨٢/١).

(٢) ينظر: الفرق بين الفرق ص٢٠ - ٢١، ١١٨، الملل والنحل ص٢٢- ٢٣، شرح العقيدة الطحاوية (٧٩٢/٢)، وانظر أيضاً: تاريخ الفرق الإسلامية لمحمد خليل الزين ص١٣١، المعتزلة لزهدي حسن جار الله ص ١٢، منهج المدرسة العقلية في التفسير للرومي (٤٣/١) الاتجاهات العقلانية الحديثة للعقل ص ٤٠، الجهمية والمعتزلة لناصر العقل أيضاً ص ١٣٥، ١٤٠، موقف المعتزلة من السنة النبوية لأبي لبابة حسين ص ١٠-١١، ٢٠، المعتزلة بين القديم والحديث ص ١٠٦ — ١٠٧.

وقد انضم إلى واصل هذا جمعٌ، منهم عمرو بن عبيد[١] ، وانتشر أمر المعتزلة بعد ذلك، حتى صار لهم مذهب يعرفون به ويدعون إليه، وكان واصل بن عطاء ينفذ أصحابه إلى الآفاق ويبث دعاته في البلاد لنشر هذا المذهب وعقد المناظرات مع الخصوم، فتعددت فرقهم حتى وصلت إلى ما يقرب من عشرين فرقة[٢].

وقد ذكر أبو الهلال العسكري[٣] أن واصل بن عطاء هو أول من ذهب إلى أن الحقيقة تعرف بحجة العقل[٤].

---

(١) عمرو بن عبيد: هو أبو عثمان عمرو بن عبيد بن باب، من أهل البصرة، وأصله من كابل، كان شيخ المعتزلة في وقته مع واصل بن عطاء، له كتاب في التفسير. توفي سنة ١٤٤هـ.
ترجمته في المعارف لابن قتيبة ص٢٧٢، وفيات الأعيان ٣/١٣٠.

(٢) ينظر: الفرق بين الفرق ص٢٤، ١١٤، المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل لابن المرتضى ص١٩-٢٠، مذاهب الإسلاميين لعبد الرحمن بدوي (٨١/١)، القضاء والقدر للمحمود ص١٧٩ - ١٨٣، مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم لمحمود كامل أحمد ص١٦٠، المعتزلة لزهدي جار الله ص٣٨- ٣٩، ٤٤ - ٤٥، الجهمية والمعتزلة لناصر العقل ص١٤١-١٤٢.

(٣) هو أبوهلال الحسن بن عبدالله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري، أديب لغوي مفسر.
من كتبه: المحاسن في تفسير القرآن الكريم، الصناعتين في النظم والنثر، الفروق اللغوية.
توفي بعد سنة ٣٩٥هـ.
ترجمته في بغية الوعاة (٥٠٦/١)، طبقات المفسرين للسيوطي ص٤٣، طبقات المفسرين للداودي (١٣٨/١).

(٤) كتاب الأوائل لأبي هلال العسكري (مخطوط بباريس برقم ٥٩٨٦) نقلاً عن العقل عند المعتزلة: تصور العقل عند القاضي عبد الجبار لحسني زينة ص ١٩، وانظر كذلك: مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم لمحمود كامل أحمد ص١٦٠.

وكان واصل بن عطاء قد التقى في البصرة بالقدري معبد الجهني[1] وتلميذه غيلان الدمشقي[2]، وبالجبري جهم بن صفوان[3]، فأخذ عنهم بعض مقالاتهم المبتدعة[4].

---

(١) هو معبد بن عبدالله بن عُكيم الجهني، نزيل البصرة، وأول من تكلم بالقدر في زمن الصحابة.

وكان الحسن البصري يقول: «إياكم ومعبد، فإنه ضال مضل».

- قيل إن عبدالملك بن مروان قتله في القدر ثم صلبه سنة ٨٠هـ، وقيل: بل خرج على الحجاج فعذّبه ثم قتله.

ترجمته في البداية والنهاية (١٢/٣٠٢)، سير أعلام النبلاء (٤/١٨٥)، شذرات الذهب (١/٨٨).

(٢) هو أبومروان غيلان بن مسلم الدمشقي، تنسب إليه فرقة الغيلانية من القدرية.

أخذ القول في القدر عن معبد الجهني، وفي عهد الخليفة عمر بن عبدالعزيز جاء به واستتابه، ثم قتله هشام بن عبدالملك وصلبه بباب دمشق لرجوعه للقول بالقدر.

ترجمته في المعارف لابن قتيبة ص٢٧٢، الفرق بين الفرق (١٩، ١١٧)، الملل والنحل ص ٢٢، الأعلام للزركلي (٥/٣٢٠).

(٣) هو أبو محرز الجهم بن صفوان الراسبي، مولاهم السمرقندي، الكاتب المتكلم، رأس الجهمية، وكان ينكر الصفات ويقول بخلق القرآن.

قال الذهبي: «قيل: إن سلم بن أحوز قتل الجهم لإنكاره أن الله كلم موسى».

وكان مقتله سنة ١٢٨هـ.

ترجمته في سير أعلام النبلاء (٦/٢٦)، البداية والنهاية (١٣/٢١٧)، الأعلام (٢/١٣٨).

(٤) ينظر: الفرق بين الفرق ص ١١٧ ، والملل والنحل ص ٢٢. وانظر كذلك: مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة لرشيد البندر ص ٣٤ — ٣٧.

مصادر المعتزلة التي استقوا منها كثيراً من آرائهم:

أثبت جمع من الباحثين أن المعتزلة قد استمدوا كثيراً من أصول أفكارهم من مصادر غير إسلامية، وسأذكر ما تيسر لي الوقوف عليه من تلك الروافد والمصادر حتى يتضح بعد ذلك كيفية وصول فكرة التحسين والتقبيح العقليين وغيرها من الأفكار والآراء الاعتزالية إلى المعتزلة، ومن ثم انتشارها بين كثير من المسلمين.

وممن ذكر من الطوائف والمذاهب كمصادر لبعض أفكار المعتزلة عموماً ولفكرة التحسين والتقبيح خصوصاً ما يلي:

أولاً: اليهود:

فقد قيل إن القول بخلق القرآن والذي تبناه المعتزلة[١] صناعة يهودية المنشأ.

فذكر بعض العلماء أن لبيد بن الأعصم اليهودي الذي سحر النبي ﷺ كان يقول بخلق التوراة، فأخذ بقوله هذا ابن أخته وتلميذه "طالوت الزنديق"، وصنف في خلق القرآن كتاباً، وقد أخذ فكرة القول بخلق القرآن الجعد بن درهم المعتزلي[٢] عن طالوت هذا[٣].

---

(١) ينظر: مقالات الإسلاميين للأشعري ص١٩١، الفرق بين الفرق ص١١٤، الملل والنحل ص٢١.

(٢) هو الجعد بن درهم، يقال: إنه من موالي بني مروان، كان مؤدباً لمروان الحمار، آخر خلفاء بني أمية، وهو أول من قال بخلق القرآن.
قتله خالد بن عبدالله القسري يوم عيدالأضحى بالكوفة لقوله بخلق القرآن سنة ١١٨هـ.
ترجمته في سير أعلام النبلاء (٤٣٣/٥)، البداية والنهاية (١٤٧/١٣)، الأعلام للزركلي (١١٤/٢).

(٣) ينظر: تاريخ ابن الأثير (٤٩/٧)، شرح العقيدة الطحاوية (٧٩٥/٢)، المعتزلة لزهدي حسن جار الله ص٢٢-٢٣، عقائد السلف للنشار ص٧، الاتجاهات العقلانية الحديثة للعقل ص٤٠-٤١، المعتزلة بين القديم والحديث ص١٠٥.

وذكر ابن قتيبة[١] أن أول من قال بخلق القرآن هو المغيرة بن سعيد العجلي المتوفى سنة ١١٩هـ[٢]، وكان من أتباع عبد الله بن سبأ اليهودي[٣].

بل إن الخطيب البغدادي ذكر أن بشراً المريسي[٤] الذي كان يجمع بين الإرجاء والاعتزال ويقول بخلق القرآن كان أبوه يهودياً صباغاً بالكوفة[٥].

---

(١) هو أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، وقيل المروزي، العلامة الكبير، النحوي اللغوي، كان فاضلاً ثقة.
من كتبه: تأويل مختلف الحديث، المعارف، عيون الأخبار، أدب الكاتب، وغيرها.
توفي سنة ٢٧٦، وقيل: سنة ٢٧٠هـ، وقيل: سنة ٢٧١هـ.
ترجمته في الفهرست ص١٠٥، تاريخ بغداد (١٠/١٧٠)، وفيات الأعيان (٢/٢٤٦)، سير أعلام النبلاء (١٣/٢٩٦)، طبقات النحويين واللغويين ص١١٦، طبقات المفسرين للداودي (١/٢٤٥).

(٢) هو المغيرة بن سعيد العجلي، قال عنه ابن كثير: «وكان هذا الرجل ساحراً فاجراً شيعياً خبيثاً».
وكان المغيرة هذا يقول: لو أراد عليٌّ أن يحيي عاداً وثمود وقروناً بين ذلك كثيراً لأحياهم.
ولما بلغ خالد بن عبدالله القسري أمره أمر بإحضاره وقتله هو وأصحابه إحراقاً بالنار.
ترجمته في البداية والنهاية (١٣/٨٨).

(٣) عيون الأخبار لابن قتيبة (٢/١٤٨). وانظر كذلك: المعتزلة لزهدي جار الله ص ٢٣، المعتزلة والفكر الحر لعادل العوا ص٣٤٨، الاتجاهات العقلانية الحديثة لناصر العقل ص٤١.
وابن سبأ هو: عبدالله بن سبأ، رأس الطائفة السبئية، التي تقول بألوهية علي ﷺ، أصله من اليمن، وكان يهودياً ثم أظهر الإسلام.
ينظر: الفرق بين الفرق ص٢٣٣، الملل والنحل للشهرستاني ص٧٤.

(٤) هو أبو عبدالرحمن بشر بن غياث بن أبي كريمة العدوي، مولاهم البغدادي المريسي، المتكلم المناظر، كان من كبار الفقهاء ثم غلب عليه الكلام، وذهب إلى القول بخلق القرآن.
من كتبه: الإرجاء، والرد على الخوارج، والاستطاعة، والوعيد، وغير ذلك.
توفي سنة ٢١٨هـ.
ترجمته في سير أعلام النبلاء (١٠/١٩٩)، شذرات الذهب (٢/٤٤).

(٥) تاريخ بغداد (٧/٦١). وانظر كذلك: المعتزلة لزهدي جار الله ص ٢٣، المعتزلة والفكر الحر لعادل العوا ص ٣٤٨، والاتجاهات العقلانية الحديثة ص ٤١

ففكرة القول بخلق القرآن لم تكن من بنات أفكار المعتزلة بل هم فيها تبع لليهود.

وهكذا القول بالتحسين والتقبيح العقليين قد سبق نقله عن اليهود فيما مضى[١].

لكن هل أخذه المعتزلة عنهم؟ هذا ما لا أستطيع إثباته لحاجة ذلك إلى البينة والدليل، وحسبي هنا إثبات نسبته إلى اليهود، «وأن للمعتزلة في مشابهة اليهود نصيباً وافراً»[٢].

ثانياً: النصارى:

لقد أشار بعض العلماء إلى أن المعتزلة قد استمدت بعض آرائها من النصارى أو وافقت بعض عقائدهم على أقل تقدير.

وقد ذكر الأوزاعي[٣] أن أول من نطق في القدر رجل يسمى سوسن بالعراق، كان نصرانياً فأسلم ثم تنصر، فأخذ عنه معبد الجهني، وأخذ غيلان القدري عن معبد[٤].

---

(١) ينظر: نفائس الأصول للقرافي (١/ ٣٥٠) درء القول القبيح للطوفي لـ ٤ ب، مجموع فتاوى ابن تيمية (٨/ ٤٢٨)

(٢) قاله ابن تيمية كما في مجموع الفتاوى (١٦/ ٢٣٨).

(٣) هو أبوعمرو عبدالرحمن بن عمرو بن يحمد الأوزاعي، عالم أهل الشام، كان مولده في حياة الصحابة، وحدّث عن عطاء بن أبي رباح وعمرو بن شعيب ومكحول وقتادة والزهري وغيرهم.
توفي سنة ١٥٧هـ، وقيل سنة ١٥١هـ، وقيل سنة ١٥٦هـ.
ترجمته في سير أعلام النبلاء (٧/ ١٠٧)، شذرات الذهب (١/ ٢٤١).

(٤) ينظر: سير أعلام النبلاء (٤/ ١٨٦-١٨٧)، ميزان الاعتدال (٤/ ١٤١)، تهذيب التهذيب لابن حجر (١/ ٢٣٥-٢٣٦).

وكذا قال المقريزي[(١)]: «إن أول من تكلم بالقدر في الإسلام هو معبد الجهني، وقد أخذ ذلك عن نصراني من الأساورة، يقال له أبو يونس سنسويه، ويعرف بالأسواري»[(٢)].

قلت: ولعل مرادهما واحد، فهو أبو يونس سوسن أو سنسويه الذي يعرف بالأسواري، والله أعلم.

والمهم أن هذا النصراني قد أخذ عنه معبد الجهني قوله في القدر وأخذ غيلان الدمشقي من معبد الجهني، وأخذ عن الاثنين واصل بن عطاء شيخ المعتزلة، فهذا سند متصل من شيخ المعتزلة إلى ذلكم النصراني مما يؤكد استمداد المعتزلة بعض آرائهم ومعتقداتهم من النصارى.

وقد ذكر ابن قتيبة أن غيلان الدمشقي أكبر داعية إلى القدر بعد معبد الجهني وأحد شيوخ واصل بن عطاء كان قبطياً[(٣)]، وسماه غيلان القبطي في موضع آخر من كتابه[(٤)]، وفي ذلك إشارة إلى أصله النصراني.

---

(١) هو أحمد بن علي بن عبدالقادر بن محمد بن إبراهيم المقريزي البعلي الأصل، المصري المولد والدار والوفاة، تقي الدين، الإمام البارع، عمدة المؤرخين وعين المحدثين، تفقه على مذهب الحنفية ثم تحول شافعياً.

من كتبه: السلوك في معرفة دول الملوك، والمواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، ومجمع الفوائد ومنبع الفوائد.

توفي سنة ٨٤٥هـ.

ترجمته في شذرات الذهب (٧/ ٢٥٤).

(٢) الخطط (٤/ ١٨١). وينظر: المعتزلة لزهدي جارالله ص٢٦.

(٣) المعارف ص٢٧٢.

(٤) المعارف ص٣٤١.

كما أن القول بأن الله مصدر كل خير وأنه لا يفعل الشر ولا يوصف بالقدرة على فعله، والقول بالصلاح والأصلح، ونفي الصفات عن الله وغيرها من الآراء المعتزلية المشهورة قد نقلت عن يحيى أو يوحنا الدمشقي النصراني المتوفى سنة ١٣٧هـ، وتلميذه النصراني تيودر أبو قرة المتوفى سنة ٢١١هـ[١].

وكان يحيى الدمشقي هذا من كبار قساوسة النصارى في المشرق، وكان متبحراً في علم الكلام ويكثر من الاعتماد على الأدلة العقلية في الدفاع عن عقائده الدينية، وكان له مناظرات ومحاورات مع علماء عصره من شتى الملل[٢].

وهكذا نلحظ أن بعض آراء المعتزلة قد سبقهم إليها النصارى، بل إن القول بالتحسين والتقبيح العقليين نقله بعض العلماء عن النصارى أيضاً[٣].

ثالثاً: الثنوية المجوس:

يذكر ابن تيمية أن للمعتزلة في مشابهة المجوس نصيباً وافراً[٤]. وأن جهم بن صفوان الذي التقى به واصل بن عطاء وأخذ عنه كان له مناظرات ومناقشات مع المجوس[٥].

---

(١) ينظر: المعتزلة لزهدي جارالله ص٢٣ -٣١، المعتزلة والفكر الحر لعادل العوا ص٣٤٩، الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة لمهري أبو سعده ص٩٠٧، ٩٢، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام لعلي سامي النشار (١/٤٤٥)، الاتجاهات العقلانية الحديثة لناصر العقل ص٤١، المعتزلة بين القديم والحديث ص١٠٥.

(٢) ينظر: المعتزلة لزهدي جار الله ص٢٤.

(٣) ينظر: نفائس الأصول (١/٣٥٠)، درء القول القبيح لـ٤ب، مجموع فتاوى ابن تيمية (٨/٤٢٨).

(٤) مجموع الفتاوى (١٦/٢٣٨).

(٥) مجموع الفتاوى (١٦/٢٣٨).

وذكر الإمام أحمد عن جهم أنه كان صاحب خصومات وكلام، وكان أكثر كلامه في الله تعالى، وساق له مناظرة مطولة بينه وبين السمنية في كتابه الرد على الزنادقة والجهمية[(١)(٢)].

وذكر ابن قتيبة أن المعتزلة الأقدمين كانوا يقولون: إن الله تعالى يخلق الخير، والشيطان يخلق الشر. وهذا قريب من مذهب الثنوية الذي يقولون بإله الخير وإله الشر، وأن فاعل الخير النور، وفاعل الشر الظلمة[(٣)].

لذا يقول المقريزي إن المعتزلة يُدعون الثنوية لقولهم الخير من الله والشر من العبد[(٤)].

وكذا أطلق عليهم بعض العلماء المجوسية لذات السبب[(٥)].

---

(١) كتاب الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد ضمن عقائد السلف للنشار ص٦٥ .

(٢) الجهمية: هم أتباع الجهم بن صفوان السمرقندي المقتول سنة ١٢٨هـ، معطلة في الصفات، جبرية في القدر، مرجئة في الإيمان، ويقولون بفناء النار، وغيرها من الانحرافات.

ينظر: مقالات الإسلاميين ص٢٧٩، الفرق بين الفرق ص٢١١، الملل والنحل للشهرستاني ص٣٦، الجهمية والمعتزلة لناصر العقل ص١٣- ١٢٤.

(٣) تأويل مختلف الحديث ص٥ .

(٤) الخطط (٤/ ١٦٩) . وانظر: تاريخ الفرق الإسلامية لمحمد خليل الزين ص١٣٣، موقف المعتزلة من السنة النبوية ص١٣.

(٥) ينظر: الملل والنحل ص٢١، مجموع الفتاوى (١٦/ ٢١٥، ٢٣٨)، موقف المعتزلة من السنة النبوية لأبي لبابة حسين ص١٣ ، الجهمية والمعتزلة للعقل ص١٦٧.

كما أن النظام المعتزلي[١] قد عاشر في زمان شبابه قوماً من الثنوية وقوماً من السمنية[٢] القائلين بتكافؤ الأدلة[٣]. وأنه دون مذاهب الثنوية وبدع الفلاسفة وشبه الملحدة في دين الإسلام[٤].

ويذكر البغدادي أن النظام قد أخذ عن الثنوية قوله بأن فاعل العدل لا يقدر على فعل الجور والكذب[٥].

وأخذ منهم قوله بأن الروح جنس واحد وأفعاله جنس واحد، وأن الأجسام ضربان: حي وميت، وأن الحي منها يستحيل أن يصير ميتاً، وأن الميت يستحيل أن يصير حياً[٦].

قال: وإنما أخذ هذا القول من الثنوية الذين زعموا أن النور حي خفيف، من شأنه الصعود أبداً، وأن الظلام موات ثقيل، من شأنه التسفل أبداً، وأن الثقيل

---

(١) هو أبوإسحاق إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري، المعروف بالنَّظام المعتزلي، كان أديباً متكلماً، وهو أستاذ الجاحظ، ورأس فرقة من المعتزلة تسمى بالنظامية.
من كتبه: النكت.
توفي سنة ٢٣١هـ.
ترجمته في تاريخ بغداد (٦/٩٧) سير أعلام النبلاء (١٠/٥٤١)، الفتح المبين (١/١٤١)، معجم الأصوليين (١/٣١).

(٢) هم قوم من الهند يعبدون صنماً يقال له "سومنات"، وينكرون النبوات، ويقولون بتكافؤ الأدلة.
وقد كسر صنمهم هذا السلطان محمود بن سبكتكين رحمه الله.
ينظر: الفرق بين الفرق ص١٣١، التبصير في الدين للإسفرائيني ص٤٣، فواتح الرحموت (٢/٢١٣).

(٣) ينظر: الفرق بين الفرق ص١٣١، التبصير في الدين للإسفرائيني ص٤٣.

(٤) الفرق بين الفرق ص١٣١. وانظر كذلك المعتزلة والفكر الحر لعادل العوا ص٣٤١.

(٥) الفرق بين الفرق ص١٣١.

(٦) الفرق بين الفرق ص١٣٦. وانظر كذلك المعتزلة والفكر الحر لعادل العوا ص٣٤١.

الميت محال أن يصير خفيفاً ، وأن الخفيف محال أن يصير ثقيلاً ميتاً[١].

وقد سبق نقل التحسين والتقبيح العقليين عن الثنوية [٢] ، وقد قالت به المعتزلة أيضا كما سيأتي .

رابعاً: البراهمة:

ذكر البغدادي أن النظام المعتزلي كان معجباً بقول البراهمة بإبطال النبوات ، لكنه لم يجسر على إظهار هذا القول خوفاً من السيف ، فأنكر إعجاز القرآن في نظمه ، وأنكر ما روي من معجزات نبينا ﷺ من انشقاق القمر وتسبيح الحصا في يده ، ونبوع الماء من بين أصابعه ، ليتوصل بإنكار معجزات نبينا عليه الصلاة والسلام إلى إنكار نبوته[٣].

هذا وقد سبق نقل القول بالتحسين والتقبيح العقليين عن البراهمة ، وقالت بذلك المعتزلة أيضاً[٤].

خامساً: الفلاسفة:

أثبت جمع من الباحثين تأثر المعتزلة بالفلاسفة ، وخاصة فلاسفة اليونان الذين فتن بأقوالهم شيوخ المعتزلة فأصبحوا يترسمون خطاهم وينسجون على

---

(١) الفرق بين الفرق ص١٣٦. وانظر كذلك المعتزلة والفكر الحر لعادل العوا ص٣٤١ .

(٢) ينظر: التمهيد للباقلاني ص٦٨ ، نهاية الإقدام للشهرستاني ص٣٧١ ، الكاشف للأصفهاني (٣٠١/١) ، نفائس الأصول (٣٥٠/١) ، شرح المختصر للشيرازي (٤٦٦/١) ، الفائق للهندي (٤٥٢/١) ، دره القول القبيح لـ ٤ ب.

(٣) الفرق بين الفرق ص١٣١ -١٣٢. وانظر: المعتزلة والفكر الحر لعادل العو ص٣٤١.

(٤) ينظر: الملل والنحل للشهرستاني ص٢٤٦.

منوالهم في كثير من القضايا [١].

ففي أواخر العصر الأموي وخلال العصر العباسي تواردت على المسلمين الفلسفات المتنوعة من هندية وفارسية ويونانية [٢]، وكان ذلك لأمرين [٣]:

أحدهما: توسع الفتوحات الإسلامية ودخول جمع من الفرس والسريان واليونان في حكم الإسلام.

---

(١) ينظر: الملل والنحل للشهرستاني ص٢٢-٢٤، ٢٥، ٣١-٣٥، البحر المحيط (١/١٤٣-١٤٤). وانظر كذلك: تاريخ المذاهب الإسلامية لمحمد أبو زهرة (١/١٤٥-١٤٦)، عقائد السلف لعلي سامي النشار ص٧-٨، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام له أيضا (١/٧٧- ٧٩، ٤٤٤-٤٤٦)، الاتجاهات العقلانية الحديثة لناصر العقل ص٣٩-٤٢، الجهمية والمعتزلة له أيضا ص ١٦٤، ١٦٥، الآمدي وآراؤه الكلامية لحسن الشافعي ص٤٣٤، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام لمحمد علي أبو ريان ص٣١، ٩١-١٠٠، ١١٣، جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية لمحمد أحمد لوح ص٤٥-٤٦، الدلالة العقلية في القرآن الكريم لعبدالكريم عبيدات ص٧، العصرانيون لمحمد الناصر ص٣٦٧، العقلانيون أفراخ المعتزلة العصريون لعلي حسن عبدالحميد ص٥٣، العقل عند المعتزلة لحسني زينة ص١٩-٢٠، العقل والحرية لعبدالستار الراوي ص١٣-١٤، قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي لمحمد السيد الجليند ص٢٤٨، مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة لرشيد البندر ص٣٥-٣٦، المعتزلة لزهدي جارالله ص٤٨-٥٠، المعتزلة بين القديم والحديث لمحمد العبده وطارق عبدالحليم ص١٠٧-١٠٨، المعتزلة والفكر الحر لعادل العوا ص٣٤٣-٣٤٧، منهج المدرسة العقلية في التفسير لفهد الرومي (١/٤٢)، موقف المعتزلة من السنة النبوية لأبي لبابة حسين ص١٧٠-١٧١.

(٢) ينظر: تاريخ المذاهب الإسلامية لمحمد أبوزهرة (١/١٤٥)، العصرانيون لمحمد الناصر ص٣٦٧، المعتزلة والفكر الحر لعادل العوا ص٣٥٠.

(٣) ينظر: تاريخ المذاهب الإسلامية لأبو زهرة (١/١٤٥- ١٤٦)، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام لمحمد أبو ريان ص٣١، ٩١ - ١٠٠، ١١٣، مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة ص٣٥-٣٦، المعتزلة لزهدي جار الله ص٤٨-٤٩.

ومن المعروف أن الفلسفة الفارسية قبيل الإسلام كانت متأثرة بالفلسفة اليونانية، كما أن السريان أيضا قد ورثوا فلسفة اليونان وألبسوها لبوسهم الديني ومسوحهم اللاهوتية.

أما اليونان أنفسهم فقد كان منهم موالي في بلاد المسلمين يجيدون اليونانية.

فكان هؤلاء جميعا ممن ساهم في نقل الفلسفة اليونانية إلى المجتمع الإسلامي.

ثانيهما: ازدياد حركة ترجمة كتب الفلسفة اليونانية إلى العربية، فقد زادت حركة الترجمة زيادة كبيرة وخاصة في العصر العباسي.

يقول المقريزي: «إنه ترجم بأمر المأمون في بضعة أعوام من حكمه عدد من الكتب، فتلقاها المعتزلة وأقبلوا على تصفحها والنظر فيها، فاشتد ساعدهم بها»[1].

وقال الذهبي[2] في ترجمة المأمون[3]: «وقرأ العلم والأدب والأخبار والعقليات وعلوم الأوائل وأمر بتعريب كتبهم وبالغ»[4].

---

(١) الخطط للمقريزي (٤/ ١٨٣).

(٢) هو أبوعبدالله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، الإمام الحافظ، مؤرخ الإسلام وشيخ المحدثين، من كتبه: تاريخ الإسلام، وسير أعلام النبلاء، والعبر في أحوال من غبر، وميزان الاعتدال في نقد الرجال، وغيرها كثير. توفي سنة ٧٤٨هـ.

ترجمته في طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي (٩/ ١٠٠)، البداية والنهاية (١٨/ ٥٠٠)، الدرر الكامنة (٣/ ٤٢٦).

(٣) هو أبوالعباس عبدالله بن هارون الرشيد، الخليفة العباسي، قرأ العلم والأدب والعقليات وعلوم الأوائل، وأمر بتعريب كتبهم، وبالغ، ودعا إلى القول بخلق القرآن وامتحن الناس به. توفي سنة ٢١٨هـ.

ترجمته في المعارف ص٢١٧، سير أعلام النبلاء (١٠/ ٢٧٢)، شذرات الذهب (٢/ ٣٩).

(٤) سير أعلام النبلاء (١٠/ ٢٧٣).

وقال: «إن المأمون استخرج كتب الفلاسفة واليونان من جزيرة قبرص»[١].

إذا فدراسة الفلسفة وخاصة اليونانية واستيعابها من خلال الكتب المترجمة فتحت أمام المعتزلة باب الفلسفة وأفكارها على مصراعيه، ومن ثم عن طريق المعتزلة ومن ماثلهم في ذلك تم نقل هذا الفكر الفلسفي إلى المجتمع المسلم [٢].

وكان الدافع للمعتزلة في البداية لدراسة هذه الفلسفة أمرين [٣]:

أولهما: أنهم وجدوا فيها ما يرضي نهمهم العقلي وشغفهم الفكري حسب ظنهم.

ثانيهما: مهاجمة الفلاسفة وغيرهم من أرباب الملل الأخرى كالمجوس والثنوية والدهرية لمبادئ الإسلام، فتصدى لهم بعض المعتزلة واستخدموا بعض طرقهم في النظر والجدل، وتعلموا كثيرا منها ليستطيعوا مناظرتهم ومغالبتهم بالحجة والبرهان.

وكان المعتزلة في الأصل شغوفين بالمناظرات والمجادلات لخصومهم المسلمين وغيرهم، فكان في تعلمهم الفلسفة والعلوم العقلية لمجاراة الخصوم وإفحامهم والتغلب عليهم ما يوافق حاجتهم ويلامس شغفهم[٤].

لكن إقبال المعتزلة على فلسفة اليونان وترسمهم خطا كبرائهم كسقراط وأفلاطون وأضرابهم قد أحدث في فكرهم انقلابا خطيرا، إذ إنهم قد تعلموا

---

(١) سير أعلام النبلاء (١٠/٢٧٨).

(٢) ينظر: مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة لرشيد البندر ص٣٥.

(٣) ينظر: تاريخ المذاهب الإسلامية لأبو زهرة (١/١٤٥ - ١٤٦)، مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة ص٣٥

(٤) ينظر: المعتزلة لزهدي جار الله ص٤٨.

هذه الفلسفة في البداية كما سبق كوسيلة لدحض حجج الخصوم، لكنهم بعد أن وقفوا على مواضعها وتعمقوا فيها ما لبثوا أن أحبوها لذاتها وفتنوا بها، فنتج عن ذلك أمران[١]:

أولهما: أنهم صاروا يعظمون الفلاسفة اليونان وينظرون إليهم نظرة الإعجاب والتقديس، بل يضعونهم في مرتبة تقرب من مرتبة النبوة، فآمنوا بأقوالهم واعتبروها مكملة لتعاليم دينهم، وانهمكوا في إظهار الاتفاق الجوهري بينها، ثم بدأ عمل المعتزلة الذي أثر تأثيرا كبيرا على عقيدتهم وأفكارهم، وهو محاولة التوفيق بين الدين الإسلامي وبين الفلسفة اليونانية بأي شكل كان.

ثانيهما: أن المعتزلة أخذوا يبتعدون عن أهدافهم الدينية التي كانت نصب أعينهم في بداية تلقيهم تلك الفلسفات، فبدأوا يهملون تدريجيا عقائدهم الإسلامية الحقة، ويزدادون انصرافا إلى المسائل الفلسفية البحتة، كالحركة والسكون والجوهر والعرض والوجود والعدم، والقضايا السالبة والموجبة، والجزء الذي لا يتجزأ، ونحو ذلك.

فكانوا بذلك أول الفلاسفة في الإسلام، وأئمة لمن جاء بعدهم من الفلاسفة المسلمين[٢].

وفيما يلي سأذكر طرفا من تأثر المعتزلة بالفلاسفة في بعض آرائهم ومقالاتهم:

---

(١) ينظر: المعتزلة لزهدي جار الله ص٤٩-٥٠.

(٢) ينظر: تاريخ المذاهب الإسلامية لأبو زهرة ص١٤٦، مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة لرشيد البندر ص٣٦، المعتزلة لزهدي جارالله ص٥٠.

فمن ذلك ما ذكره الشهرستاني من أن مقالة شيخ المعتزلة واصل بن عطاء بنفي صفات الباري تعالى من العلم والقدرة والإرادة والحياة كانت مقالة غير نضيجة في بدئها ثم شرع أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة، وانتهى نظرهم إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالما قادرا، ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان هما اعتباران للذات القديمة كما قال أبو علي الجبائي أو حالان كما قال أبو هاشم الجبائي[١][٢].

قال: وميل أبي الحسين البصري إلى ردهما إلى صفة واحدة، وهي العالمية، وذلك عين مذهب الفلاسفة[٣].

وذكر أبو هلال العسكري أن ثمامة بن أشرس[٤] كان أول من قال بتقديم المعرفة العقلية على المعرفة السمعية، وعرف عنه سعة اطلاعه على الفلسفة اليونانية[٥].

---

(١) الملل والنحل ص٢٢. وانظر كذلك: نهاية الإقدام للشهرستاني ص١٨٠، والمعتزلة والفكر الحر لعادل العوا ص٣٤٥.

(٢) هو أبو هاشم عبدالسلام بن محمد بن عبدالوهاب الجبائي، من رؤوس المعتزلة، وإليه تنسب الطائفة البهشمية من المعتزلة.
من مصنفاته: تفسير القرآن، والجامع الكبير، والجامع الصغير، وكتاب الاجتهاد في الأصول.
توفي سنة ٣٢١هـ.
ترجمته في الفهرست ص٢١٤، الفرق بين الفرق ص٨٤، المنتظم ٦/٢٦١، وفيات الأعيان ٢/٣٥٥، السير (١٥/٦٣)، طبقات المفسرين للداودي (١/٣٠١)، الفتح المبين (١/١٧٢)، الأعلام (٤/١٤٠).

(٣) الملل والنحل ص٢٢.

(٤) هو أبو معن وقيل أبو بشر ثمامة بن أشرس النميري البصري المتكلم، من رؤوس المعتزلة القائلين بخلق القرآن، وقيل: إنه هو الذي أغوى المأمون بأن دعاه إلى الاعتزال.
وصنيع الذهبي في ترجمته له يشير إلى وفاته قريبا من سنة ٢٠١هـ.
ترجمته في الفهرست ص٢١٠، الفرق بين الفرق ص١٧٢، سير أعلام النبلاء (١٠/٢٠٣).

(٥) كتاب الأوائل (مخطوط بباريس برقم ٥٩٨٦) عن العقل عند المعتزلة لحسني زينة ص١٩ .

وذكر أن أبا الهذيل العلاف[١] أحد كبار المعتزلة قد انفرد عن أصحابه بعشر قواعد، القاعدة الأولى منها اقتبس رأيه فيها من الفلاسفة، وهي قاعدة القول بأن الباري تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدرة وقدرته ذاته، حي بحياة وحياته ذاته[٢].

قال الشهرستاني: «وإنما اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته، بل هي ذاته، وترجع إلى السلوب أو اللوازم»[٣].

وذكر الشهرستاني عن النظام المعتزلي أنه طالع كثيرا من كتب الفلاسفة، وخلط كلامهم بكلام المعتزلة[٤]، وقد دون الشهرستاني بعضا من تلك الآراء التي استقاها النظام من الفلاسفة[٥].

---

(١) هو أبوالهذيل محمد بن الهذيل بن عبيدالله بن مكحول البصري، المشهور بالعلاف، شيخ المعتزلة في وقته. وإليه تنسب فرقة "الهذيلية" من المعتزلة.
توفي بسامراء سنة ٢٣٥هـ.
ترجمته في الفرق بين الفرق ص١٢١، سير أعلام النبلاء (١٠/٥٤٢)، شذرات الذهب (٢/٨٥).

(٢) ينظر: مقالات الإسلاميين للأشعري ص١٦٥، الملل والنحل للشهرستاني ص٢٣. وانظر كذلك: المعتزلة والفكر الحر لعادل العوا ص٣٤٥ -٣٤٦.

(٣) الملل والنحل ص٢٣.

(٤) الملل والنحل ص٢٤.

(٥) الملل والنحل ص٢٤ -٢٦.

كما حكى البغدادي وغيره عن النظام أنه خالط في كبره قوما من ملحدة الفلاسفة وأخذ عنهم قوله بإبطال الجزء الذي لا يتجزأ، ثم بنى عليه قوله بالطفرة الذي لم يسبق إليه[١].

كما حكى الشهرستاني عن الجاحظ[٢] مطالعته لكثير من كتب الفلاسفة وتأثره بها وترويجه لكثير من مقالاتهم بعباراته البليغة وأسلوبه البديع[٣].

وذلك مثل: قوله بإثبات الطبائع للأجسام كما قاله الطبيعيون من الفلاسفة، وإثباته أن لها أفعالا مخصوصة بها إلى غير ذلك من الآراء الفلسفية[٤].

ومذهب الجاحظ في نفي الصفات مطابق لمذهب الفلاسفة، وميله إلى الطبيعيين من الفلاسفة أكثر منه إلى الإلهيين منهم[٥].

---

(١) الفرق بين الفرق ص١٣١ وانظر كذلك: التبصير في أصول الدين للإسفرائيني ص٤٣، الملل والنحل ص٢٥، المعتزلة والفكر الحر لعادل العوا ص٣٤٣.

(٢) هو أبوعثمان عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ، من موالي كنانة، الأديب المتكلم، من أئمة المعتزلة، وإليه تنسب فرقة "الجاحظية" من المعتزلة.

من كتبه: نظم القرآن، والحيوان، والنساء، والجمال.

توفي سنة ٢٥٥هـ، وقيل سنة ٢٥٠هـ.

ترجمته في الفهرست ص٥٨، الفرق بين الفرق، ص١٧٥، نزهة الألباء ص١٤٨، سير أعلام النبلاء (٥٢٦/١١)، البداية والنهاية (٥١٤/١٤).

(٣) الملل والنحل ص٣١.

(٤) الملل والنحل ص٣١ -٣٢.

(٥) الملل والنحل ص٣٢.

كما ذكر غير واحد عن الجاحظ أنه قد أخذ بعض أصول كتابه " الحيوان" من كتاب أرسطاطاليس[١].

أما الجبائيان أبو علي وابنه أبو هاشم فقد كانت لهما آراء قريبة من آراء الفلاسفة[٢].

وكان أبو الحسين البصري فلسفي المذهب[٣].

فهذا غيض من فيض من تأثر المعتزلة بالفلاسفة في الآراء والأفكار والمعتقدات عموما، أما ما يخص قضية التحسين والتقبيح خصوصا، فقد سبق نقل القول بالتحسين والتقبيح العقليين عن الفلاسفة[٤]، وقد ذكر غير واحد من

---

(١) التبصير في أصول الدين للإسفرائيني ص٥٠ ، الفرق بين الفرق ص١٧٧ ، وأرسطاطاليس: هو أرسطاطاليس أو أرسطو طاليس بن نيقوماخوس الجراسني الفيثاغورسي، من أهل أسطاخرا، فيلسوف يوناني مشهور، وضع علم المنطق، لذا سمي بالمعلم الأول، وتتلمذ على يد أفلاطون، وهو مؤسس المدرسة المشائية في الفلسفة، وله مؤلفات كثيرة.

توفي سنة ٣٢٢ق. م.

ترجمته في الفهرست ص٣٠٥، الملل والنحل للشهرستاني ص١٨٠.

(٢) الملل والنحل ص٣٢ -٣٥. وانظر: المعتزلة والفكر الحر لعادل العوا ص٣٤٣.

(٣) الملل والنحل ص٣٥.

(٤) ينظر: التمهيد لأبي الخطاب (٤/٢٩٥)، نهاية الإقدام للشهرستاني ص٣٧٥، ٣٧١، غاية المرام للآمدي ص٢٣٤، درء التعارض لابن تيمية (٩/٦٥)، الرد على المنطقيين ص٤٢٢، ٤٣٥، إغاثة اللهفان (٢/٢٧٦)، مفتاح دار السعادة (٢/٥٥)، أصول الفقه لابن مفلح (١/١٥٣).

المحققين تأثر المعتزلة بقول الفلاسفة في هذه القضية[١].

يقول الزركشي عن مسألة التحسين والتقبيح هذه: «وأصل هذه المسألة أخذتها المعتزلة من الفلاسفة، فإنهم قالوا: العلم محمود لذاته، والجهل مذموم لذاته، وسائر الأفعال ليست عندهم محمودة لذاتها ولا مذمومة لذاتها، بل لعروض عرض بالنسبة إليها، فأخذ المعتزلة بهذا المذهب في العلم والجهل وعدوه إلى سائر الأفعال»[٢].

وخلاصة هذا المبحث: أن القول بالتحسين والتقبيح العقليين قد انتقل إلى بعض المسلمين في الغالب عن طريق روافد غير إسلامية كبعض النصارى من أمثال يحيى أو يوحنا الدمشقي وكالثنوية المجوس والبراهمة والفلاسفة اليونان.

وكان الفلاسفة اليونان من أقوى الروافد لهذا المذهب، والله أعلم.

---

(١) ينظر: تاريخ المذاهب الإسلامية لأبو زهرة (١/١٤٥)، الآمدي وآراؤه الكلامية لحسن الشافعي ص٤٣٤، الاتجاهات العقلانية الحديثة للعقل ص٤٢، جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية لمحمد أحمد لوح ص٤٥، الدلالة العقلية في القرآن الكريم لعبد الكريم عبيدات ص٧٣، عقائد السلف للنشار ص٧ -٨، العصرانيون لمحمد الناصر ص٣٦٧، العقلانيون أفراخ المعتزلة العصريون لعلي حسن عبدالحميد ص٥٣، قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي لمحمد السيد الجليند ص٢٤٨، مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة ص٣٦، المعتزلة لزهدي جارالله ص٤٩، المعتزلة بين القديم والحديث لمحمد العبده وطارق عبدالحليم ص١٠٧ -١٠٨، منهج المدرسة العقلية في التفسير (١/٤٢)، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (١/٧٧ -٧٩، ٤٤٤ -٤٤٦).

(٢) البحر المحيط (١/١٤٣ -١٤٤).

الفصل الثالث

أهمية قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسبب ذكرها في كتب أصول الفقه

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: أهمية قاعدة التحسين والتقبيح العقليين.

المبحث الثاني: سبب ذكرها في كتب أصول الفقه.

المبحث الأول

أهمية قاعدة التحسين والتقبيح العقليين

إن قاعدة التحسين والتقبيح العقليين من مهمات القواعد وكبار المسائل التي وقع فيها الاختلاف وتباينت فيها الآراء، وانهمك كل فريق في سرد حججه ودحض أدلة خصومه حتى لا يكاد يخلو من ذكرها كتاب من كتب الأصول المبسوطة أو كتب العقائد المشهورة.

وإن من الأمور التي تظهر بها أهمية هذه القاعدة ما يلي:

أولاً: تصريح كثير من العلماء بأهميتها وعظيم شأنها، فقد عبر طائفة من العلماء عن أهمية هذه القاعدة بعبارات شتى، تتحد في تقرير عظيم أهميتها وجليل منزلتها وكبير أثرها.

ومن ذلك: ما قاله ابن السمعاني بعد ذكره لهذه القاعدة: «وإنما ذكرنا القدر الذي ذكرناه؛ لأنه كان من مسألة عظيمة في أصول الفقه»[1].

وقال في موضع آخر: «ومعرفة هذه المسألة أصل كبير في مسائل كثيرة»[2].

وقال السمرقندي عن هذه القاعدة: «وهذه مسألة عظيمة لها شعب كثيرة»[3].

وقال ابن تيمية لما تكلم عن مسألة القدر والتحسين والتقبيح وأنواع الحكمة الناشئة من الأمر مانصه: «وينبغي للعاقل أن يعرف أن مثل هذه المسائل العظيمة التي هي من أعظم مسائل الدين لم يكن السلف جاهلين بها ولا

---

(١) قواطع الأدلة (٢/ ٤٨).

(٢) قواطع الأدلة (٢/ ٤٥).

(٣) ميزان الأصول (١/ ٣٠٦).

معرضين عنها، بل من لم يعرف ما قالوه فهو الجاهل بالحق فيها وبأقوال السلف وبما دل عليه الكتاب والسنة»[١].

وقال عن مسألة التحسين والتقبيح خاصة: «وهذه مسألة كبيرة قد بسط الكلام عليها في غير هذا الموضع»[٢].

وقال عبدالعزيز البخاري: «ومسالة الحسن والقبح مسألة كلامية عظيمة»[٣].

وقال ابن القيم: «ولا تغضض طرف بصيرتك عن هذه المسألة، فإن شأنها عظيم وخطبها جسيم»[٤].

وقال كل من التفتازاني وابن نجيم[٥]: «هذه المسألة من أمهات مسائل الأصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول»[٦].

وقال التفتازاني أيضاً في موضع آخر: «مسألة الحسن والقبح من أمهات مسائل أصول الفقه»[٧].

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٧/ ٢٠٥) أو جواب أهل العلم والإيمان ص٢٤٣.

(٢) الرسالة الصفدية ص٥١١.

(٣) كشف الأسرار (١/ ١٨٣).

(٤) مفتاح دار السعادة (٢/ ٣٨).

(٥) هو زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم، الفقيه الحنفي. من كتبه: الأشباه والنظائر، فتح الغفار في شرح المنار، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، وغيرها.
توفي سنة ٩٧٠، وقيل سنة ٩٦٩هـ.
ترجمته في شذرات الذهب (٨/ ٣٥٨)، الفتح المبين (٣/ ٧٨)، أصول الفقه تاريخه ورجاله ص٥٠١.

(٦) التلويح على التوضيح للتفتازاني (١/ ١٧٢)، وفتح الغفار لابن نجيم (١/ ٥٥).

(٧) التلويح على التوضيح (١/ ١٧٢).

إلى غير ذلك من النصوص المصرحة بأهمية هذه القاعدة وعلو منزلتها عند العلماء.

ثانياً: إن هذه القاعدة لها تعلق بعلوم شتى وفنون مختلفة، وقد ذكر جمع من العلماء أن هذه القاعدة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بعلوم ثلاثة، وهي: علم الكلام وعلم الأصول وعلم الفقه.

أما ارتباطها بعلم الكلام فمن حيث البحث في أفعال الباري تعالى هل تتصف بالحسن؟ وهل تدخل القبائح تحت إرادته ومشيئته؟ وهل تكون بخلقه ومشيئته؟ كما أن لها ارتباطاً بمسألة خلق أفعال العباد، وتعليل أفعاله تعالى بالحكم والأغراض، ونحو ذلك من المسائل الكلامية[1].

وأما ارتباطها بعلم أصول الفقه، فمن جهة البحث عن أن الحكم الثابت بالأمر يكون حسناً، والحكم الثابت بالنهي يكون قبيحاً، ثم هل يمكن أن يكون للعقل دور أيضاً في معرفة حسن أو قبح الأفعال غير المنصوص عليها أولا[2]؟.

وسيأتي مزيد إيضاح لعلاقة هذه القاعدة بعلم أصول الفقه في المبحث التالي إن شاء الله .

وأما ارتباطها بعلم الفقه، فمن حيث إنها راجعة إلى أن الفعل الواجب يكون حسناً والحرام يكون قبيحاً؛ لئلا يثبت بالأمر ما ليس بحسن وبالنهي ما ليس بقبيح.

---

(١) يظر: قواطع الأدلة لابن السمعاني (٤٨/٢)، معراج المنهاج للجزري (١/ ١١٢)، التوضيح لصدر الشريعة (١/ ١٧٢) التلويح على التوضيح للتفتازاني (١/ ١٧٢)، فتح الغفار لابن نجيم (١/ ٥٥)، فواتح الرحموت (١/ ٢٩)، سلم الوصول للمطيعي (١/ ٢٦٠).

(٢) ينظر: القواطع (٤٨/٢)، التوضيح والتلويح (١/ ١٧٢)، الضياء اللامع لحلولو (١/ ١٥٥)، فتح الغفار (١/ ٥٥)، فواتح الرحموت (١/ ٢٩) سلم الوصول للمطيعي (١/ ٢٦٠).

ثم إن هذه القاعدة يحتاج إليها في مسائل من الفقه[١] كما سيأتي.

وفي ذلك يقول ابن السمعاني: «وهذه مسألة كلامية، فالأولى هو الاقتصار على هذا القدر... وإنما ذكرنا القدر الذي ذكرناه؛ لأنه كان من مسألة عظيمة في أصول الفقه... ولعله يحتاج إليه في مسائل من الفقه، فذكرنا هذا القدر لئلا يكون الفقيه أجنبياً عنه، ويعرف طرفاً منه، والله تعالى يهدي ويرشد ويوفق بمنه»[٢].

وقال الجزري[٣]: «والكلام في تقرير ذلك مذكور في أصول الدين حيث يتكلم في أفعاله تعالى وخلقه لأفعال العباد وتعليل فعله بالأغراض، ويتبع ذلك تحسين العقل وتقبيحه»[٤].

وقال صدر الشريعة: «هذه المسألة من أمهات مسائل الأصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول»[٥].

---

(١) ينظر: قواطع الأدلة (٤٨/٢)، التلويح (١٧٢/١)، البحر المحيط (١٣٩/١)، فتح الغفار (٥٥/١)، فواتح الرحموت (٢٩/١).

(٢) قواطع الأدلة (٤٨/٢).

(٣) هو أبو عبدالله محمد بن يوسف بن عبدالله الجزري، الملقب بشمس الدين، الخطيب الشافعي.

من كتبه: معراج المنهاج شرح منهاج البيضاوي في الأصول، وشرح التحصيل اللأرموي.

توفي سنة ٧١١هـ، وقيل سنة ٧١٦هـ.

ترجمته في الدرر الكامنة (٢٩٩/٤)، شذرات الذهب (٢٤/٦)، الفتح المبين (١٢١/٢)، أصول الفقه تاريخه ورجاله ص٣١٢.

(٤) معراج المنهاج (١١٢/١).

(٥) التوضيح (١٧٢/١).

وقال التفتازاني شارحاً مقصوده بمباحث المعقول والمنقول: «يجوز أن يريد بذلك علم الأصول فإنه جامع بين الوصفين وأن يريد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه.

فإن هذه المسألة كلامية من جهة البحث عن أفعال الباري تعالى هل تتصف بالحسن؟ وهل تدخل القبائح تحت إرادته ومشيئته؟ وهل تكون بخلقه ومشيئته؟ وأصولية من جهة أنها بحث عن أن الحكم الثابت بالأمر يكون حسناً، وما تعلق به النهي يكون قبيحاً. ثم إن معرفتها أمر مهم في علم الفقه؛ لئلا يثبت بالأمر ما ليس بحسن وبالنهي ما ليس بقبيح»[1].

وقال الأنصاري[2]: «اعلم أن مسألة الحسن والقبح وكذا استلزامهما للحكم يمكن أن تكون كلامية راجعة إلى أن الله تعالى لا يحكم إلا بما هو حسن أو قبيح وأن حكم الله ملزومهما.

وأن تكون أصولية راجعة إلى أن الأمر الإلهي يدل على الحسن اقتضاء، والنهي الإلهي يدل على القبح كذلك. وأن تكون فقهية راجعة إلى أن الفعل الواجب يكون حسناً والحرام قبيحاً»[3].

---

(١) التلويح على التوضيح (١/١٧٢).

(٢) هو أبو العباس عبدالعلي محمد بن نظام الدين محمد، اللكنوي الأنصاري. فقيه، أصولي، منطقي.

من كتبه: فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه.

توفي سنة ١٢٢٥هـ.

ترجمته في هدية العارفين (١/٥٨٦)، الفتح المبين (٣/١٣٢)، معجم الأصوليين (٢/٢١٦).

(٣) فواتح الرحموت (١/٢٩).

وقال المطيعي[١]: «قد علمت أن اللائق بأصول الدين هو البحث عن الحسن والقبح المتعلقين بأفعال الله تعالى اللذين يترتب عليهما وجوب الصلاح والأصلح عليه تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

وأما الحسن والقبح بالمعنى الذي يتبعه الحكم الشرعي فمحل البحث عنه أصول الفقه ليتفرع عليه أن هناك حكماً قبل البعثة أو ليس هناك حكم قبلها»[٢].

ثالثاً: إن هذه القاعدة مبنية على مسائل في غاية الأهمية والخطورة، كمسألة القدر، ومسألة خلق أفعال العباد، وتعليل أفعال الله تعالى بالحكم والأغراض ونحو ذلك مما سيأتي بيانه إن شاء الله خلال مبحث سبب الخلاف في هذه القاعدة.

قال صدر الشريعة: «هذه المسألة من أمهات مسائل الأصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول، ومع ذلك هي مبنية على مسألة الجبر والقدر الذي زلت في بواديها أقدام الراسخين وضلت في مباديها أفهام المتفكرين وغرقت في بحارها عقول المتبحرين»[٣].

---

(١) هو محمد بخيت بن حسين المطيعي الحنفي، مفتي الديار المصرية في وقته، ومن كبار فقهائها.
من مؤلفاته: سلم الوصول لشرح نهاية السول للإسنوي، البدر الساطع على مقدمة جمع الجوامع، القول الجامع في الطلاق، وغيرها.
توفي سنة ١٣٥٥هـ.
ترجمته في الأعلام للزركلي (٦/ ٢٧٤)، الفتح المبين (٣/ ٥٦٨)، أصول الفقه تاريخه ورجاله ص٦١٥.

(٢) سلم الوصول (١/ ٢٦٠).

(٣) التوضيح (١/ ١٧٢).

قال التفتازاني شارحا ذلك: «قوله "ومع ذلك" زيادة تحريض على شدة الاهتمام بهذه المسألة، بمعنى أنها أصل لفروع كثيرة، وفرع لأصل عميق صعب الإطلاع عليه متعسر الوصول إليه»[١].

رابعاً: كثرة الثمرات المترتبة على هذه القاعدة وتنوعها باختلاف العلوم المتعلقة بهذه القاعدة.

فلهذه القاعدة ثمرات كلامية كثيرة، منها وجوب الصلاح والأصلح من حيث تعلقه بالله تعالى، ومسألة شكر المنعم واللطف والعوض عن الآلام ونحو ذلك على ما سيأتي إن شاء الله.

وهناك ثمرات أصولية كثيرة جداً تترتب على هذه القاعدة أيضا، بل ويترتب على أكثرها جمع من الثمرات أيضاً، مما يجعل ثمرات هذه القاعدة مركبة من هذه الناحية.

وقد خصصت لعرض الثمرات الأصولية المترتبة على هذه القاعدة وبيان مدى تأثرها بها الباب الثاني من هذه الرسالة.

وهناك أيضا ثمرات فقهية مباشرة ذكرها جمع من العلماء لهذه القاعدة، سيأتي عرضها إن شاء الله خلال بيان نوع الخلاف وثمرته في هذه القاعدة في نهاية هذا الباب.

وقد نبه جمع من العلماء إلى كثرة ما يترتب على هذه القاعدة من مسائل.

ومن ذلك: قول ابن السمعاني: «ومعرفة هذه المسألة أصل كبير في مسائل كثيرة»[٢].

---

(١) التلويح (١/١٧٢).

(٢) قواطع الأدلة (٢/٤٥).

وقول الطوفي: «وحيث انتهى الكلام على التحسين والتقبيح وهو الأصل الصعب الفاسد الذي تفرع عنه كثير من الضلالات من أول العالم إلى آخره كما ذكرنا في الخطبة، فلنردفه بذكر جملة من فروعه في أصول الدين والفقه وفروعه. وإنما نذكر منها ما تيسر وحضر إذ لو التزمنا الحصر لزمنا الحصر»[١].

وقال ابن التلمساني: «لأن هذه القاعدة ينبني عليها كثير من مسائل الأصول عند الخصوم»[٢].

وقال التفتازاني عن هذه القاعدة: «إنها أصل لفروع كثيرة»[٣].

خامساً: إن هذه القاعدة لها ارتباط وثيق بدليل القياس وتعليل الأحكام. والقياس كما هو معروف أصل احتج به جمهور العلماء، وثمرته في بيان الأحكام الشرعية وإلحاق النظير بالنظير يانعة، وظلاله في ذلك وارفة.

يقول ابن تيمية رحمه الله: «فنفي الحسن والقبح العقليين مطلقاً لم يقله أحد من سلف الأمة ولا أئمتها، بل ما يؤخذ من كلام الأئمة والسلف في تعليل الأحكام وبيان حكمة الله في خلقه وأمره وبيان ما فيما أمر الله به من الحسن الذي يعلم بالعقل، وما في مناهيه من القبح المعلوم بالعقل ينافي قول النفاة»[٤].

ويقول ابن القيم: «فالكلام في القياس وتعليل الأحكام بالأوصاف المناسبة المقتضية لها دون الأوصاف الطردية التي لا مناسبة فيها، فيجعل الأول ضابطاً

---

(١) درء القول القبيح (ل١٠ ب).

(٢) شرح المعالم (٢/١٢١).

(٣) التلويح (١/١٧٢).

(٤) الرد على المنطقيين ص٤٢١.

للحكم دون الثاني لا يمكن إلا على إثبات هذا الأصل، فلو تساوت الأوصاف في أنفسها لانسد باب القياس والمناسبات والتعليل بالحكم والمصالح ومراعاة الأوصاف المؤثرة دون الأوصاف التي لا تأثير لها»(١).

سادساً: تساهم هذه القاعدة على القول بها باعتدال في إبراز محاسن شريعة الإسلام وما تضمنته من حرص على جلب مصالح الخلق ودفع المفاسد عنهم(٢).

يقول ابن تيمية: «ومن أنكر أن يكون للفعل صفات ذاتية، لم يحسن إلا لتعلق الأمر به وأن الأحكام بمجرد نسبة الخطاب إلى العقل فقط، فقد أنكر ما جاءت به الشرائع من المصالح والمفاسد والمعروف والمنكر وما في الشريعة من المناسبات بين الأحكام وعللها، وأنكر خاصة الفقه في الدين الذي هو معرفة حكمة الشريعة ومقاصدها ومحاسنها»(٣).

ويقول ابن القيم: «فكل من تكلم في علل الشرع ومحاسنه وما تضمنه من المصالح ودرء المفاسد فلا يمكنه ذلك إلا بتقرير الحسن والقبح العقليين، إذ لو كان حسنه وقبحه بمجرد الأمر والنهي لم يتعرض في إثبات ذلك لغير الأمر والنهي فقط»(٤).

---

(١) مفتاح دار السعادة (٢/٤٢).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى (٨/٤٣٤-٤٣٦) و (١١/٣٥٤) أو مجموعة الرسائل والمسائل (٤/٣٠)، مدارج السالكين (١/٢٤٦-٢٤٧) مفتاح دار السعادة (٢/٤٢، ٦١).

(٣) مجموع الفتاوى (١١/٣٥٤) أو مجموعة الرسائل والمسائل (٤/٣٠).

(٤) مفتاح دار السعادة (٢/٤٢).

المبحث الثاني

سبب ذكر قاعدة التحسين والتقبيح العقليين في كتب أصول الفقه

قبل أن أذكر السبب الذي دعا علماء الأصول لبحث هذه القاعدة ضمن مباحث أصول الفقه، يحسن أن أثير أسئلة في غاية الأهمية، ليكون جوابها مفيداً في بيان الأسباب الداعية لعد هذه القاعدة من ضمن ما يبحث في كتب أصول الفقه.

وهذه الأسئلة التي ينبغي طرحها، هي:

ما العلم الذي تتبع له هذه المسألة ؟.

وإن كانت ملحقة بعلم الأصول، فما مناسبة ذكرها في هذا العلم؟.

وللإجابة عن هذه الأسئلة أقول:

اختلف العلماء في تحديد العلم الذي تتبع له مسألة التحسين والتقبيح العقليين على قولين إجمالاً، هما:

القول الأول: إن مسألة التحسين والتقبيح العقليين هذه مسألة كلامية، محل بحثها إنما هو كتب أصول الدين، فهي خارجة عن علم أصول الفقه[1].

---

(١) ينظر: قواطع الأدلة (٢/ ٤٦، ٤٨)، الواضح لابن عقيل (١/ ٢٦)، ميزان الأصول للسمرقندي (١/ ٣٠٦)، معراج المنهاج للجزري (١/ ١١٢)، كشف الأسرار للبخاري (١/ ١٨٣)، شرح المعالم لابن التلمساني (٢/ ١٢١)، نهاية السول للإسنوي (١/ ١٥٥)، البحر المحيط (١/ ١٣٩)، التقرير والتحبير (١/ ٦٨، ٣٩)، تيسير التحرير (١/ ٢٤)، المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين للعروسي ص٧٤ .

وقد اختلف القائلون بهذا القول في سبب ذكر هذه المسألة في كتب أصول الفقه، مع كونها أجنبية عنه على آراء كما يلي :

الرأي الأول: إن هذه المسألة إنما ذكرت في كتب الأصول ؛ لأنه يبنى عليها كثير من مسائل أصول الفقه، فاضطر الاصوليون لبحثها في هذا العلم لما يترتب عليها من مسائل تابعة لهذا العلم [(١)].

الرأي الثاني: إن هذه المسألة إنما بحثت في كتب الأصول ؛ لأنه محتاج إليها في مسائل من الفقه، فنظراً لما يترتب عليها من ثمرات فقهية بحثها الأصوليون في هذا العلم ؛ لئلا يكون الفقيه جاهلاً بها، وهي مؤثرة في بعض المسائل الفقهية[(٢)].

الرأي الثالث: إن مسألة التحسين والتقبيح إنما ذكرت في كتب الأصول ؛ لأنها تعتبر من مقدمات علم الأصول لامنه ، ويتوقف على معرفتها زيادة بصيرة لمعرفة بعض مقاصد علم الأصول. [(٣)].

قال أصحاب هذا الرأي : ومن المعلوم أن مقدمة العلم غير محصورة في حده وغايته والتصديق بموضوعه، بل إذا وجد لهذه الأمور مشارك في إفادة البصيرة كان من المقدمات أيضاً وساغ ذكره مع هذه الأمور فيها[(٤)].

وقالوا : ومسألة التحسين والتقبيح على هذا لا يصح أن تكون من مبادئ علم الأصول على اصطلاح المنطقيين ؛ لأن المبادئ عندهم ما يبدأ به قبل

---

(١) ينظر: شرح المعالم (١٢١/٢)، وهامش المحصول للرازي (١٤٣/١) بتحقيق طه جابر العلواني.

(٢) ينظر: قواطع الأدلة (٤٨/٢)، والبحر المحيط (١٣٩/١) .

(٣) ينظر: التحرير لابن الهمام بشرحيه : التقرير والتحبير (٣٩/١) وتيسير التحرير (٢٤/١).

(٤) التقرير والتحبير (٣٩/١) .

المسائل لتوقفها عليه، وهي معدودة من أجزاء العلم على المشهور عندهم، ومسألة التحسين والتقبيح ليست كذلك.

أما على اصطلاح الأصوليين فيصح أن تكون من مبادئ علم الأصول وإن لم تكن منه؛ لأن المبادئ عندهم ما يتوقف عليه مسائل العلم أو الشروع فيه على بصيرة، فمنها ما هو من أجزائه ومنها ما ليس من أجزائه، كمسألة التحسين والتقبيح هذه، إذ المبادئ عند الأصوليين أعم منها عند المنطقيين على هذا[1].

واشترط الآمدي في مبادئ العلم ألا تكون مبرهنة في ذلك العلم الذي يتوقف البحث عن مسائله عليها، فقال: «فاعلم أن مبادئ كل علم هي التصورات والتصديقات المسلمة في ذلك العلم، وهي غير مبرهنة فيه، لتوقف مسائل ذلك العلم عليها، وسواء كانت مسلمة في نفسها كمبادئ العلم الإلهي أو غير مسلمة في نفسها، بل مقبولة على سبيل المصادرة أو الوضع، على أن تبرهن في علم أعلى من ذلك العلم»[2].

هذا ولا يخفى أن مسألة التحسين والتقبيح مبرهنة في كثير من كتب أصول الفقه، فلا تكون من المبادئ على ما ذكره الآمدي.

قال بعضهم: لكن قد يقال: إن كونها مبرهنة في كتب الأصول لا يستدعي كونها جزءاً من علم الأصول لجواز كونها استطرادية[3].

---

(١) التقرير والتحبير (١/٣٩).

(٢) الإحكام في أصول الأحكام (١/٨).

(٣) تيسير التحرير (١/٢٤).

قلت: لكن هذا الاحتمال غير وارد في مسألة كبيرة كمسألة التحسين والتقبيح تبحث أصالة ثم يفرع عليها في كثير من كتب الأصول.

وعلى كلٍ فجعل مسألة التحسين والتقبيح هذه من المقدمات لا من المبادئ على اصطلاح المنطقيين أو جعلها من المبادئ على اصطلاح الأصوليين اختلاف مبني على الاختلاف في تفسير المبادئ لدى كل طائفة.

القول الثاني: إن مسألة التحسين والتقبيح العقليين وإن كانت كلامية من جهة فهي أيضاً أصولية من جهة أخرى، وعلى ذلك فإنها تعتبر من المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين[1]. ، لذا فإن كثيراً من الأصوليين يبحثونها بحثاً مستفيضاً ويستدلون لأقوال المختلفين فيها ويناقشون حجج الخصوم، ويفرعون عليها مسائل وثمرات.

وقد بحثها أصوليو الأحناف في مبحث المأمور به، وذكرها غيرهم من الأصوليين في مبحث الحكم الشرعي[2].

ومناسبة ذكر هذه المسالة في كتب أصول الفقه واضحة، فالأصوليون من الأحناف بحثوها ضمن مسائل الأمر والنهي من حيث إن الأمر يقتضي حسن المأمور به، والنهي يقتضي قبح المنهي عنه، فتبحث في باب الأمر والنهي من جهة أن الحكم الثابت بالأمر يكون حسناً، والحكم الثابت بالنهي يكون قبيحاً[3].

---

(١) ينظر: التلويح على التوضيح (١/١٧٢)، الضياء اللامع (١/١٥٥)، فتح الغفار (١/٥٥)، فواتح الرحموت (١/٢٩)، سلم الوصول للمطيعي (١/٢٦٠).

(٢) ينظر: المسائل المشتركة للعروسي ص٧٤-٧٥.

(٣) ينظر: التلويح على التوضيح (١/١٧٢)، فتح الغفار (١/٥٥)، فواتح الرحموت (١/٢٩). وغيرها من كتب الحنفية التي سترد الإحالة إليها عند عزو الأقوال في هذه القاعدة.

وأما غير الأحناف من الأصوليين فإنما ذكروها في مسائل الحكم كما سبق، وذلك من جهة تعلق المدح والثواب أو المؤاخذة والعقاب هل هو لأجل صفة عائدة إلى الفعل أو لأنه مجرد خطاب الشارع[1]، وعلى ذلك: فهل يمكن لنا معرفة حسن كثير من الأفعال أو قبحها بذلك، ومن ثم نحكم عليها بأحد الأحكام المعروفة أو لا يجوز ذلك مطلقاً ويكون الأمر موقوفا على خطاب الشارع فقط؟.

وهذه الأمور تعلقها بمبحث الحكم لا يخفى.

إذاً فعلى هذا القول فإن مسألة التحسين والتقبيح كلامية من جهة الحسن والقبح المتعلق بأفعال الله تعالى مما يتفرع عليه جمع من المسائل الكلامية، كمسألة الصلاح واللطف ونحو ذلك مما سبق.

وهي أصولية أيضاً من جهة الحسن والقبح اللذين يتبعهما الحكم الشرعي، مما يتفرع عليه جمع من المسائل الأصولية، كأحكام الأفعال والأعيان قبل البعثة[2] ونحو ذلك من المسائل الآتية في الباب الثاني.

وهذا القول الأخير هو المترجح لدي، إذ صلة مسألة التحسين والتقبيح العقليين بالحكم الشرعي بينة واضحة، فمن قال بالتحسين والتقبيح بإطلاق بنى على ذلك الوجوب والتحريم والإباحة والندب والكراهة كما

---

(١) ينظر: الضياء اللامع (١/ ١٥٥). وانظر الكلام عن هذا الأمر أيضا في البرهان للجويني (١/ ٧٩).

(٢) ينظر: سلم الوصول للمطيعي (١/ ٢٦٠).

سيأتي ، ومن لم يقل بذلك نفى كل هذا على ما سيأتي خلال تفصيل المذاهب في هذه القاعدة.

وعلى ذلك فمناسبة ذكرها في كتب الأصول ظاهرة لعلاقتها بمباحث الحكم التكليفي ، ثم إن ما تفرع عليها من مسائل أصولية وفقهية من الظهور بمكان ، فكان كل ذلك مدعاة لبحثها في كتب أصول الفقه ، والله أعلم.

الفصل الرابع

خلاف العلماء في التحسين والتقبيح العقليين

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: تحرير محل النزاع في التحسين والتقبيح العقليين.

المبحث الثاني: مذاهب العلماء في التحسين والتقبيح العقليين.

المبحث الثالث: أدلة المذاهب في التحسين والتقبيح العقليين.

المبحث الرابع: الموازنة بين المذاهب في التحسين والتقبيح العقليين.

المبحث الأول

تحرير محل النزاع في التحسين والتقبيح العقليين

إن من مهمات بيان أي مسألة خلافية الوقوف على محل النزاع فيها ليكون الكلام منصباً على مراد المختلفين من حيث أقوالهم واستدلالاتهم ومناقشاتهم، لذا يقول الإمام الرازي رحمه الله: «أهم المهمات في هذه المسألة[1] تعيين محل النزاع»[2].

وإن من مشكلات مسألة التحسين والتقبيح هذه عدم سبرغور هذا الأمر من قبل أكثر من كتب فيها، لذا كان التصدي لمثل هذا الأمر أكثر أهمية وصعوبة معاً.

وقد اشتهر تحرير الرازي رحمه الله لمحل النزاع في هذه المسألة، وتبعه على ذلك فئام من العلماء، حتى غدا هذا التحرير من مسلّمات هذه المسألة.

وقبل أن أخوض في صحة دعوى سبق الإمام الرازي في ذلك التحرير من ناحية، وفي موقفي منه من حيث القبول أو الرد من ناحية أخرى، يحسن بي أن أجمل ذلك التحرير من خلال ما كتبه الإمام الرازي[3]، ومن تبعه في ذلك من

---

(١) يقصد مسألة التحسين والتقبيح العقليين.

(٢) الأربعين في أصول الدين ص٢٤٦.

(٣) ينظر ما كتبه الرازي في المحصول (١/١٢٣)، والأربعين في أصول الدين ص٢٤٦، والمحصّل ص٤٧٨.

العلماء[١]، مع محاولة كشف عباراتهم والمواءمة بينها وإيضاحها قدر الإمكان،

---

(١) ينظر: المختصر لابن الحاجب مع شرح العضد (١/١٩٨١)، منتهى الوصول والأمل ص٢٩، الحاصل (١/٢٥٢)، الكاشف للأصفهاني (١/٣٠١)، التحصيل (١/١٨٠)، شرح تنقيح الفصول للقرافي ص٨٨، نفائس الأصول (١/٣٥١)، المنهاج للبيضاوي مع نهاية السول (١/٢٥٤)، نهاية الوصول لابن الساعاتي (١/١٣١)، شرح المختصر للشيرازي (١/٤٦١)، الفائق للهندي (١/٤٥٠)، ونهاية الوصول له (٢/٧٠٤)، درء القول القبيح للطوفي (لـ٥ب) شرح مختصر الروضة له أيضاً (١/٤٠٣ـ ٤٠٤)، درء التعارض لابن تيمية (٨/٢٢)، الرد على المنطقيين له ص٤٢٢، مجموع فتاوى ابن تيمية (١/٣٤٧) و(٣/١١٤ـ ١١٥) و(٨/٩٠، ٣٠٨، ٣١٠، ٣٤٣، ٤٣٣) و(١١/٣٤٧)، مجموعة الرسائل والمسائل (٤/٢٥)، منهاج السنة النبوية (١/٤٤٩) و(٣/٢٨)، تقريب الوصول لابن جزيء ص٢٤٠ـ ٢٤١، التوضيح لصدر الشريعة (١/١٧٢ـ ١٧٣)، بيان المختصر للأصفهاني (١/٢٨٨)، مفتاح دار السعادة لابن القيم ٢/٤٤، شرح العضد على المختصر (١/١٩٨)، والمواقف للإيجي ص٢٣٤، الإبهاج لابن السبكي (١/١٣٥)، تشنيف المسامع (١/١٣٩ـ ١٤٠)، جمع الجوامع مع شرح المحلي (١/٨٠ـ ٨٢)، رفع الحاجب (١/٤٥٧)، شرح المعالم لابن التلمساني (٢/١١٩)، زوائد الأصول للإسنوي ص١٩٥، نهاية السول له أيضاً (١/٢٥٤)، التلويح للتفتازاني (١/١٧٣)، إيثار الحق على الخلق للمرتضى اليماني ص٣٧٧، البحر المحيط للزركشي (١/١٤٣، ١٤٥)، سلاسل الذهب له أيضاً ص٩٧، شرح المنار لابن ملك ص٤٧، الغيث الهامع للعراقي (١/٢٠)، التحرير لابن الهمام مع تيسير التحرير (٢/١٥٢)، ومع التقرير والتحبير لابن أمير الحاج (٢/٩١)، شرح الجراعي على مختصر ابن اللحام (لـ ٣٤أ)، التحرير مع شرحه التحبير للمرداوي (٢/٧١٥، ٧١٦)، شرح المنار للعيني ص٤٧، الضياء اللامع لحلولو (١/١٥٠ـ ١٥٢)، رفع النقاب عن تنقيح الشهاب ٢/٧٠١، ٧٠٤، الوجيز للكراماستي ص١٣٦، مناهج العقول للبدخشي (١/٦٧)، فتح الغفار لابن نجيم (١/٥٣ـ ٥٤)، شرح الكوكب المنير (١/٣٠٠ـ ٣٠١)، تيسير التحرير لأمير بادشاه (٢/١٥٢)، مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت (١/٢٥)، عمدة الحواشي للكنكوهي ص١٤٣، إفاضة الأنوار للحصكفي ص٧٥، إرشاد الفحول للشوكاني ص٧، نسمات الأسحار لابن عابدين ص ٤٥، قمر الأقمار للكنوي (١/٨٨)، نيل السول للولاتي ص٢١.

وذلك من خلال النقاط التالية:

أولاً: إطلاق الحسن على ملاءمة الطبع وموافقته، والقبح على منافرة الطبع ومخالفته[١]:

ومثلوا على ذلك: بحسن إنقاذ الغرقى وقبح اتهام الأبرياء، وحسن الحلو وقبح المر وحسن الفرح وقبح الألم، وغير ذلك من الأمثلة[٢].

ومقصودهم بالملاءمة والمنافرة: أن يكون الفعل سبباً لما يحبه الفاعل ويلتذ به، وسبباً لما يبغضه ويؤذيه[٣]، فالملاءمة تتضمن حصول المحبوب المطلوب المفروح به، والمنافرة تتضمن حصول المكروه المحذور المتأذى به[٤].

---

(١) عبَّر بهذا التعبير - ملاءمة الطبع ومنافرته - جمع من العلماء، فانظر في ذلك: الأربعين للرازي ص٣٤٦، والمحصل ص٤٧٨، والمحصول (١/١٢٣)، له، الحاصل (١/٢٥٢)، الكاشف للأصفهاني (١/٣٠١)، التحصيل (١/١٨٠)، تنقيح الفصول للقرافي ص٨٨، الفائق للهندي (١/٤٤٩)، ونهاية الوصول له (٢/٧٠٤)، درء القول القبيح لـ٥ب، شرح مختصر الروضة (١/٤٠٣)، التوضيح لصدر الشريعة (١/١٧٢) تشنيف المسامع (١/١٣٩)، جمع الجوامع (١/٨٠)، زوائد الأصول للإسنوي ص١٩٥، ونهاية السول له (١/١٥٤)، التلويح للتفتازاني (١/١٧٣)، البحر المحيط (١/١٤٣)، شرح المنار لابن ملك ص٤٧، الغيث الهامع للعراقي (١/١٩)، شرح الجراعي على مختصر ابن اللحام (ل ٣٤أ)، التحبير شرح التحرير للمرداوي (٢/٧١٦)، الضياء اللامع (١/١٥٠)، رفع النقاب عن تنقيح الشهاب ٢/٧٠١، مناهج العقول للبدخشي (١/٦٧)، فتح الغفار لابن نجيم (١/٥٣)، شرح الكوكب المنير (١/٣٠٠)، نسمات الأسحار لابن عابدين ص٤٥.

(٢) انظر المراجع السابقة.

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية (٣/١١٥).

(٤) درء تعارض العقل والنقل (٨/٢٢).

* وعبَّر بعضهم عن ذلك بملاءمة الغرض ومنافرته[١].

ومرادهم بالغرض هنا: ما لأجله يصدر الفعل من الفاعل المختار[٢].

* وقال بعضهم بأنه قد يعبَّر عن ذلك بالمصلحة والمفسدة، فيقال: الحسن ما فيه مصلحة، والقبيح ما فيه مفسدة[٣].

قال الشربيني[٤]: «ومآل المعاني الثلاثة واحد، فإن الموافق للغرض فيه مصلحة لصاحبه ملاءمة لطبعه، لميله إليه بسبب اعتقاد النفع، ومخالفه[٥] مفسدة له غير ملائم لطبعه»[٦].

وقد فرّق بعض العلماء بين التعبير بملاءمة الطبع ومخالفته والتعبير بموافقة الغرض ومخالفته بأن الموافق للغرض ربما لا يوافق الطبع، والمخالف للغرض

---

(١) ينظر لهذا التعبير: المختصر لابن الحاجب (١/١٩٨)، منتهى الوصول والأمل له ص٢٩، نهاية الوصول لابن الساعاتي (١/١٣١)، شرح المختصر للشيرازي (١/٤٦١)، بيان المختصر للأصفهاني (١/٢٨٨)، شرح العضد على المختصر (١/١٩٨)، المواقف للإيجي ص٢٣٤، رفع الحاجب لابن السبكي (١/٤٥٧)، سلاسل الذهب للزركشي ص٩٧، الوجيز للكراماستي ص١٣٦، فواتح الرحموت (١/٢٥)، عمدة الحواشي للكنكوهي ص ١٤٣، قمر الأقمار للكنوي (١/٨٨).

(٢) بيان المختصر للأصفهاني (١/٢٨٨).

(٣) ينظر: المواقف للإيجي ص٣٢٤، الوجيز للكراماستي ص١٣٦، الآيات البينات للعبادي (١/١١٦)، العطار على المحلي على جمع الجوامع (١/٨١)، وتقريرات الشربيني (١/٨٠).

(٤) سبقت الترجمة له.

(٥) أي: مخالف الغرض.

(٦) تقريرات الشربيني على جمع الجوامع (١/٨٠).

ربما يوافق الطبع، وكذا العكس، فالملائم للطبع ربما خالف الغرض والمنافر للطبع ربما وافق الغرض.

ومثّلوا على إحدى صور ذلك بالدواء الكريه للمريض، فهو لا يوافق طبعه لمرارة طعمه، مع موافقته لغرضه في كونه سبباً للشفاء بإذن الله، وكذا القتل فهو منافرٌ للطبع مع أنه قد يكون ملائماً للغرض، كقتل عدوٍ مثلاً[1].

لكن بعض المحققين يرى أن الطبع لا يراد به هنا المزاج حتى يرد عليه ما سبق، ويُفَرَّق بينه وبين الغرض، بل يراد به الطبيعة الإنسانية المائلة إلى جلب المنافع ودفع المضار، وبهذا يرادف الغرض والمصلحة أو المفسدة[2].

وهو كلام وجيه لمن تأمله، وبه يزول الاختلاف، ويكون الخلاف في العبارة فحسب.

ثانياً: إطلاق الحسن على ما هو صفة كمال، والقبح على ما هو صفة نقص:

ومن أمثلة ذلك:

حسن العلم بنوعه وقبح الجهل بنوعه، فيقال: العلم حسن أي لمن اتصف به كمال وارتفاع شأن، والجهل قبيح أي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال.

وكذا من أمثلته: حسن العدل والشجاعة والكرم والقدرة، وقبح الظلم والجبن والبخل والعجز[3].

---

(١) ينظر: فتح الغفار لابن نجيم ١/٥٣، الآيات البينات للعبادي (١/١١٦)، نسمات الأسحار لابن عابدين ص٤٥، وتقريرات الشربيني على جمع الجوامع (١/٨٠).

(٢) ينظر: تقريرات الشربيني على جمع الجوامع (١/٨٠).

(٣) ينظر المراجع السابقة لهذا التحرير.

وقد نازع ابن تيمية رحمه الله في اعتبار هذا القسم قسماً مستقلاً حيث يرى أنه داخلٌ في الإطلاق الأول، فقال ما نصه: «ومن الناس من أثبت قسماً ثالثاً للحسن والقبح وادعى الاتفاق عليه، وهو كون الفعل صفة كمال أو نقص. وهذا القسم لم يذكره عامة المتقدمين والمتكلمين في هذه المسألة، ولكن ذكره بعض المتأخرين كالرازي وأخذه عن الفلاسفة. والتحقيق أن هذا القسم لا يخالف الأول، فإن الكمال الذي يحصل للإنسان ببعض الأفعال هو يعود إلى الموافقة والمخالفة، وهو اللذة والألم، كالنفس تلتذ بما هو كمال لها، وتتألم بالنقص، فيعود الكمال والنقص إلى الملائم والمنافي»[1] أ.هـ.

وقد ناقش الدكتور/ طه جابر العلواني كلام ابن تيمية المتعلق بسبق الرازي في ذكر هذا الإطلاق، فنقل كلاماً لإمام الحرمين الجويني يُفهم منه إطلاق الحسن والقبح على ما هو صفة كمال ونقص سأورده لاحقاً، ثم قال:

«فكيف يكون هذا قسماً ابتدعه الفخر، وعبارة إمام الحرمين - وهو سابق له - ظاهرة في إفادته! على أن المنقول عن الفلاسفة أنهم يقولون: «بأن لا حسن ولا قبح في الأفعال الإنسانية عقلاً».

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٣٠/٨)، وهو في مجموعة الرسائل الكبرى (١٠٤/٢). ولا يقدح في هذه المنازعة من قبل ابن تيمية بأنه قد ذكر في مواضع كثيرة من كتبه هذا الإطلاق ولم يعقب عليه بنحو ما نقل ههنا؛ لأنه ربما ذكر هذا جرياً على تحرير محل النزاع المشهور؛ ويكفيه نقد ما يرى نقده ولو في موضع واحد، والله أعلم.

وينظر للمواضع التي أشار فيها إلى هذا الإطلاق دون نقد أو تعقيب في: الرد على المنطقيين ص٤٢٢، مجموع الفتاوى (٣٤٧/١١، ٣٥٤)، مجموعة الرسائل والمسائل (٢٥/٤)، منهاج السنة النبوية (٤٤٩/١)، و(٢٨/٣) وغيرها من المواضع.

وهذا نقله الإمام المصنف عنهم في المطالب[(١)]»[(٢)] .

قلت: وكلام الدكتور/ طه العلواني السابق منصبٌ على نفي ما حكاه ابن تيمية رحمه الله من سبق الرازي إلى ذكر هذا الإطلاق وأن إطلاق الحسن والقبح على صفة الكمال والنقص قد جاء في معرض كلام الجويني رحمه الله، وهو متقدم على الرازي.

وهذا الأمر سيأتي تحقيقه إن شاء الله لاحقاً، لكن الأهم من وجهة نظري في هذا الموضع لو ناقش العلواني أيضاً رأي ابن تيمية في دخول هذا الإطلاق - وهو إطلاق الحسن والقبح على صفة الكمال والنقص - في الإطلاق الأول، أعني إطلاق الحسن والقبح على الملاءمة والمنافرة، وهو أمر يحتاج إلى تأمل ونظر.

والذي يظهر أن ثمة تداخل بين الإطلاقين، على أن بعض المحققين ذكر أن الإطلاق الأول باعتبار الملاءمة والمنافرة يختص بالأفعال، والإطلاق الثاني باعتبار صفة الكمال والنقص يختص بالصفات [(٣)] .

حكم هذين الإطلاقين:

ذكر جمع كبير من العلماء الاتفاق على أن الحسن والقبح بهذين الاعتبارين عقليان، أي يستقل العقل بإدراكهما من غير توقف على الشرع من غير خلاف عند أحد من العقلاء[(٤)].

---

(١) المطالب العالية للرازي (٣/٢٨٩).

(٢) هامش رقم [٥] على المحصول للرازي (١/١٢٣).

(٣) ينظر حاشية الهروي على الجرجاني على شرح العضد على المختصر (١/٢٠١، ٢٠٢). وفي كلام ابن تيمية في المجموع (١١/٣٤٧) إشارة إلى هذا التفريق أيضاً.

(٤) ينظر مراجع التحرير فيما سبق.

لذا يقول الرازي رحمه الله: «لا نزاع في أنا نعرف بعقولنا كون بعض الأشياء ملائماً لطباعنا، وبعضها منافراً لطباعنا، فإن اللذة وما يؤدي إليها ملائمٌ، والألم وما يؤدي إليه منافر، ولا حاجة في معرفة هذه الملائمة وهذه المنافرة إلى الشرع.

وأيضاً نعلم بعقولنا أن العلم صفة كمال والجهل صفة نقص»[١].

ورجح بعض المحققين [٢] أنهما عرفيان لا عقليان، يختلفان باختلاف الأمم والأعصار.

وقال الطوفي - رحمه الله تعليقاً على قول الرازي وغيره: إنهما بهذين المعنيين عقليان - [٣] ما نصه: «وفي هذا الإطلاق نظر وتجوز، فإنهما بالمعنى الأول إنما يعرفان بالطبع والحس والوجدان، والأمر قريب»[٤].

ومراده - والله أعلم - أن مصدر المعرفة بالنسبة للملاءمة والمنافرة هو الطبع والحس والوجدان؛ لأن ذلك غير مخصوص بالعقلاء، كما سيأتي.

وقوله: "والأمرُ قريب" يحتمل أنه يريد أن حكاية الاتفاق على أن الحسن والقبح بهذا المعنى لا يحتاج إلى الشرع حقٌ لا مراء فيه سواءً أكانا معتمدين في ذلك على الحس أو الطبع أو الوجدان أو العقل.

---

(١) الأربعين في أصول الدين للرازي ص٢٤٦. وانظر كذلك المحصل ص٤٧٩، والمحصول (١٢٣/١).

(٢) كابن التلمساني في شرح المعالم (١١٩/٢)، وحلولو في الضياء اللامع (١٥١/١).

(٣) كما في المحصول (١٢٣/١).

(٤) درء القول القبيح (ل ٥ ب).

ويحتمل أيضاً أن مراده: أن معرفة الحسن والقبح بالطبع أو الحس أو الوجدان تعود إلى نوع عملية عقلية، فيكون المرجع في ذلك إلى العقل بصورة ما، فيكون الخلاف في العبارة فحسب.

وذكر ابن تيمية رحمه الله أن إطلاق الحسن والقبح بمعنى الملاءمة والمنافرة، والذي أرجع إليه المعنى الثاني - وهو صفة الكمال والنقص - كما سبق، قد يعلم بالحس والعقل والشرع أو بأحدها.

وقال: «وهو أمر مجمع عليه بين الأولين والآخرين، بل هو معلوم عند البهائم»(١).

بل قال: «هذا موجود في جميع المخلوقات»(٢).

قلت: ولا شك أن الملاءمة والمنافرة قد يعرفها من لا يعقل، فلا يصح دعوى أنها عملية عقلية صرفة، بل يمكن القول بأنها عملية فطرية في أحيان كثيرة، فُطرت عليها جميع المخلوقات (٣).

وفي هذا يقول ابن برهان رحمه الله عند كلامه عن هذا المعنى: "وهو غير مخصوص بالعقلاء فإن البهائم تنفر عما يضرها وتميل إلى ما ينفعها"(٤).

وهذا إنما يكون بالفطرة التي فطرت عليها جميع الأحياء من حيوانات ونباتات وغيرها، لذا فالذي يظهر أن منها ما يعرف بالعقل كما في المبادئ العامة التي حُكي فيها اتفاق العقلاء كحسن العدل وقبح الظلم، ونحو ذلك، ومنها ما

---

(١) ينظر مجموع الفتاوى (٣/١١٥) و(٨/٩٠، ٣٠٩).

(٢) مجموع الفتاوى (٨/٣٠٩).

(٣) ينظر مفتاح دار السعادة (٢/٤٤).

(٤) الوصول إلى الأصول لابن برهان (١/٦٢).

يكون بمجرد الفطرة، ومنها ما يعرف بالحس، وهناك تفاصيل لا تعرف إلا بالشرع، كما سيأتي إيضاحه إن شاء الله.

ثالثاً: كون الفعل متعلق المدح أو الذم عاجلاً أو الثواب أو العقاب آجلاً:

وعبَّر بعضهم - ومنهم الإمام الرازي[1] - عن هذا بقوله: «كون الفعل متعلق الذم عاجلاً والعقاب آجلاً».

فذكروا الذم والعقاب ولم يذكروا المدح والثواب؛ وذلك لتلازمهما نفياً وإثباتاً أو للعلم بهما من ذكر مقابلهما الأنسب.

وإنما خصوا الذم والعقاب بالذكر دون المدح والثواب؛ لأنه على أصول المعتزلة لا يتخلف ولا يقبل المزيد بخلاف الأجر والثواب فإنه قابل للزيادة وإن لم يتخلف أيضاً عندهم، فعبَّروا بما يناسب خصومهم المعتزلة[2].

وهذا محل النزاع في هذه المسألة الذي حكاه كثيرٌ من العلماء، هل يثبت المدح أو الذم العاجل أو الثواب أو العقاب الآجل بالعقل أو لا يثبت إلا بالشرع؟

بمعنى هل لا يعلم استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب على الفعل إلا من جهة الشرع على ألسنة الرسل أو يمكن أن يستقل العقل بإدراك ذلك بدون الشرع وقبله.

---

(١) في المحصول (١/١٢٣). وتبعه في ذلك صاحب التحصيل (١/١٨٠) وجمع الجوامع (١/٨٢) وغيرهما.

(٢) ينظر لهذا: تشنيف المسامع للزركشي (١/١٤٣ـ ١٤٤)، والغيث الهامع للعراقي (١/٢٠)، والمحلي على جمع الجوامع (١/٨٤).

وهذا البيان لمحل النزاع هو ما درج عليه أكثر المتأخرين من الرازي فما دونه كما سبق[١].

إلا أن القرافي رحمه الله لم يرتض هذه العبارات الواردة في بيان محل النزاع، وذلك خلال انتقاده لما ذكره الرازي في ذلك، وأكّد أن ترتب الذم والعقاب أو المدح والثواب على الفعل ليس هو محل النزاع في هذه المسألة، لأنه يجوز عند الجميع - معتزلة أو أشاعرة أو غيرهم - أن يحرِّم الله تعالى ويوجب، ولا يعجِّل ذماً أصلاً، بل يحصل المقصود بالوعيد من غير ذم، فلا يصح بعد ذلك أن يقال: إن تعجيل الذم متنازعٌ فيه، وكذلك يجوز أن يكلف الله تعالى بشيء ولا يعاقب عليه آجلاً، بل يعجل العقوبة عقيب الذنب، فلم يقل أحدٌ إن في العقل ما يقتضي تأخير العقاب عن الجاني، إنما النزاع في كون الفعل متعلق المؤاخذة الشرعية كيف كانت، هل يستقل العقل بذلك أم لا، سواء أكانت هذه المؤاخذة ذماً أم غيره معجلة أم مؤجلة[٢].

وقد جوّد الطوفي رحمه الله كلام القرافي هذا، فقال: «هذا كلام جيد لا غبار عليه»[٣].

قلت: وعبارة القرافي أدق في تصوير محل النزاع هنا على ما أراده وقصده الرازي ومن تبعه في ذلك، ولو قلنا أن محل النزاع على ما أرادوا هو كون الفعل

---

(١) ينظر مراجع التحرير السابقة.

(٢) نفائس الأصول (١/٣٥١). ونقله عنه الطوفي في درء القول القبيح (ل٥ب)، والزركشي في البحر المحيط (١/١٤٣)، وحلولو في الضياء اللامع (١/١٥٢-١٥٤).

(٣) درء القول القبيح (ل ٥ب).

متعلق الجزاء الشرعي كيف كان، سواء أكان ذماً أم مدحاً، عقاباً أم ثواباً معجلاً أم مؤجلاً لكان أولى؛ لشموله لجانبي الإحسان والإساءة، والله أعلم.

ثم بعد هذا البيان لما اشتهر من تحرير محل النزاع في هذه المسألة أعود للجواب عما أثرته سابقاً من دعوى سبق الإمام الرازي بهذا التحرير، والموقف من هذا التحرير من حيث القبول أو الرد موجزاً في ذلك قدر الإمكان، والله المستعان.

*** دعوى سبق الإمام الرازي بهذا التحرير:**

بعد تتبع كلام العلماء في هذه المسألة يبدو ظاهراً من خلال تصويرهم للمسألة وأثناء عرض الأدلة والمناقشات إشارة بعضهم إلى هذا التحرير، وسوف أسوق كلام بعضهم في هذا الشأن، ثم أبين ما يمكن أن يفهم منه مما يدل على ذكرهم لتلك الاطلاقات وتسليمهم بها، ولتكن البداية بالإمام الباقلاني رحمه الله، ففي ثنايا ما كتبه ما يلفت النظر إلى هذا التحرير.

فها هو يقول في معرض مناقشته للمخالف في هذه المسألة: «ولسنا نعني - وفقكم الله - بقولنا: إنه لا يعلم بضرورته [١] ولا بدليله حسن الفعل ولا قبحه إنه لا يعلم به حسن نظم الكلام وقبحه، وحسن رمي المؤمن للكافر، والكافر للمؤمن ودقته وإصابته» [٢].

قلت: وهذا معنى صفة الكمال والنقص، فحسن نظم الكلام كمال، وقبح نظم الكلام وهو العي والفهاهة نقص، وكذا دقة الرمي والإصابة كمال، وعكس ذلك نقص.

---

(١) أي بضرورة العقل، كما هو سباق الكلام.

(٢) التقريب والإرشاد الصغير (١/ ٢٨٤).

فهذا الإطلاق ظاهر واضح عند الإمام الباقلاني قبل الرازي بما يزيد عن قرنين من الزمان.

ويقول الباقلاني أيضاً: «وكذلك فما نريد بذلك أن العاقل الحساس لا ينفر من ضربه وإيلامه وتجريده للحر والبرد، ولا يميل إلى إلتذاذه، وإطعامه وإسقائه، ودفع الضرر والحر والبرد والآلام عنه.

وأنه لا يألم بضرب السيف والكي بالنار، ولا يميل إلى أكل طيب الطعام وشرب لذيذ الشراب، هذا جهل من راكبه»[١].

قلت: وهذا معنى الملاءمة والمنافرة التي ذكرها الرازي ومن بعده، فها هو يقرُّ به ويرى أن مثل هذا المعنى لا يمكن المخالفة فيه، لكنه مع ذلك لا يرى أنه مناط للتحسين والتقبيح، وينكر ذلك أشد الإنكار، حيث يقول: «لكن ليس يقول مسلم إن العَلَم على حسن الشيء ميل الطبع إليه وعاجل النفع به، والعَلَم على قبحه نفور الطبع عنه، ولا أن ذلك هو معنى وصف الحسن والقبيح بأنه حسن وقبيح؛ لأن الطباع تميل إلى ترك النظر والبحث والاسترسال إلى الراحة، وإمراج النفس في شهواتها، ودفع الألم بالنظر وغيره عنها، وتميل إلى الزنى واللواط وشرب الخمر والتسيط في أملاك الغير، كل ذلك قبيح مع ميل الطبع إليه وعاجل النفع به.

وكذلك فهي تنفر عن النظر وكدِّ القلب بدقيق الفكر في أدلة التوحيد، وعن الصيام في أيام القيظ والصلاة وعن الحج والسعي وسائر العبادات، وليس ذلك بدليل على قبحها، فالمسلم لا ينبسط لتحقيق معنى الحسن والقبيح بهذا، وكثير

---

(١) التقريب والإرشاد الصغير (١/ ٢٨٤).

من القدرية وإخوانهم من المجوس والبراهمة وأهل الدهر يرجعون معنى الحسن والقبيح إلى هذا، وهو خلاف دين المسلمين»[1].

ومما سبق يتضح بجلاء أن الباقلاني قد ذكر هذا الإطلاق وأقر بأنه لا ينكر بعض جوانبه عاقلٌ، لكنه ليس بميزان في التحسين والتقبيح.

وليس مرادي هاهنا الكلام عن هذا الإطلاق قبولاً ورداً، فهذا بحثه سيأتي إن شاء الله، وإنما مقصدي أن الباقلاني قد ذكر هذا الإطلاق وأقرَّ ببعض جوانبه مما ينفي سبق الرازي في ذكره.

وكما أن الباقلاني قد ذكر الإطلاقين السابقين، فقد بيَّن أيضاً محل النزاع في المسألة حيث قال:

«ولسنا نعني - وفقكم الله - بقولنا: إنه لا يعلم بضرورته ولا بدليله حسن العقل ولا قبحه إنه لا يعلم به حسن نظم الكلام وقبحه... وإنما نريد أنه لا يعلم وجوب الذم والمدح والثواب والعقاب على الأفعال»[2].

فها هو يذكر محل النزاع، وهو ترتيب وجوب الذم والمدح والثواب والعقاب على الأفعال، وهو عين ما ذكره الرازي ومن تبعه، فأي سبق للرازي بعد هذا؟

ويؤكد الباقلاني هذا أيضاً في كتابه التمهيد، فيقول:

«أنه لا سبيل من ناحية العقل إلى إيجاب شيء ولا إلى حظره ولا إلى إباحته وأن ذلك لا يثبت في أحكام الأشياء إلا من جهة السمع، وأن التعريض للثواب لا يقع بالأفعال الواقعة مع فقد السمع؛ لأنها لا تكون مع فقده طاعة لله

---

(١) المرجع السابق (١/ ٢٨٤ـ ٢٨٥).

(٢) التقريب والإرشاد الصغير (١/ ٢٨٤).

سبحانه ولا قربة إليه ولا يثاب صاحبها، وإذا كان ذلك كذلك، فلا بد من سمع يأتي على لسان رسول بفعل قرّر السمع وجوبه، فعُلم أن العلم بالقرب وحصول الثواب عليها لا يجوز أن يثبت عقلاً»[١].

وذكر محل النزاع بهذه الطريقة أيضاً البغدادي[٢] حيث قال:

«فأما وجوب الأفعال وحظرها وتحريمها على العباد، فلا يعرف إلا من طريق الشرع... وقبل الخطاب والإرسال لا يكون شيء واجباً ولا حراماً على أحد، وكل عاقل فعل فعلاً قبل ورود الشرع لا يستحق به ثواباً ولا عقاباً»[٣].

أما الجويني فقد كان كلامه صريحاً في ذكر تلك الإطلاقات أيضاً، حيث قال: «إن كنتم تعنون بالحسن والقبح ما تميل إليه الطباع وتهواه النفوس في غريزة الجبلات وتنفر عنها من اللذات والاهتزاز والفرح والآلام وضروب الضرر والترح، فهذا ما لا نناقشكم فيه.

وإن كنتم تعنون بالحسن والقبح ما يتعلق بالتكليف، فهم لا يعرفونه[٤]...»[٥].

---

(١) التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة ص١٠٧.

(٢) هو أبومنصور عبدالقاهر بن طاهر البغدادي، العلامة البارع، أحد أعلام الشافعية، صاحب التصانيف البديعة.

من كتبه: أصول الدين والفرق بين الفرق.

توفي سنة ٤٢٩هـ.

ترجمته في وفيات الأعيان (٢٠٣/٣)، سير أعلام النبلاء (٥٧٢/١٧).

(٣) أصول الدين ص٢٤.

(٤) يقصد منكري الشرائع كالدهرية والبراهمة كما هو سباق كلامه.

(٥) التلخيص (١٥٧/١).

فالجويني يقر بأن الحسن والقبح يأتي بمعنى ميل الطبع ونفوره، ويجعل الخلاف في الحسن والقبح المتعلق بالتكليف، أما الإطلاق الأول فلا ينازع فيه.

وأشار في كتابه البرهان إلى الإطلاق الثاني احتمالاً، فقال:

«لسنا ننكر أن العقول تقتضي من أربابها اجتناب المهالك وابتدار المنافع الممكنة على تفاصيل فيها، وجحد هذا خروج عن المعقول، ولكن ذلك في حق الآدميين، والكلام في مسألتنا مداره على ما يقبح ويحسن في حكم الله تعالى، وإن كان لا ينالنا منه ضرر ولا يفوتنا بسببه نفع لا يرخص العقل في تركه»[1].

فهو هنا يسلّم بأن العقول تقتضي من أصحابها اجتناب المهالك وابتدار المنافع، وهذا يمكن إدخاله في الإطلاق الأول وهو الملاءمة والمنافرة من وجه، وكذا يحتمل دخوله في الإطلاق الثاني، وهو صفة الكمال والنقص.

ويؤكد الجويني بيان محل النزاع الذي سبق نقله عنه آنفاً، فيقول في كتابه التلخيص: «وإنما المقصد [يعني من إطلاق الحسن والقبح] ما يحسن في قضية التكليف ويقبح»[2].

ثم الغزالي رحمه الله نراه يعرض إطلاقات لفظ الحسن والقبح في غير واحدٍ من كتبه[3]، ويذكر منها الإطلاق الأول - وهو الموافقة والمنافرة - فيقول: «الاصطلاح المشهور العامي، وهو أن الأفعال تنقسم إلى ما يوافق غرض الفاعل وإلى ما يخالفه وإلى ما لا يوافق ولا يخالف، فالموافق يسمى حسناً،

---

(١) البرهان في أصول الفقه (١/٨٢).

(٢) التلخيص (١/١٥٤).

(٣) ينظر: الاقتصاد في الاعتقاد ص١٨٨، والمستصفى (١/٥٦).

والمخالف يسمى قبيحاً، والثالث يسمى عبثاً....، فالحسن والقبح عند هؤلاء عبارة عن الموافقة والمنافرة، وهما أمران إضافيان...، ولا حجر على من يجعل لفظ الحسن عبارة عن شيء منها، فلا مشاحة في الألفاظ»[١].

وتبعه على ذلك الآمدي[٢] وغيره[٣].

أما ابن برهان فقد ذكر طرفاً من هذا التحرير أيضاً خلال مناقشته للمعتزلة، حيث قال: «معاشر المعتزلة أتعنون بقولكم: من الأشياء ما يحسن قبل ورود الشرع، ومنها ما يقبح قبل ورود الشرع أن منها ما تميل النفوس إليه، ومنها ما تنفر عنه؟ فإن عنيتم ذلك فهو مُسَلَّم إلا أنكم لا تنتفعون به بسبب أن هذا غير مخصوص بالعقلاء، فإن البهائم تنفر عما يضرها وتميل إلى ما ينفعها، وإن عنيتم بالقبح والحسن أن فاعل الحسن يستحق عليه الثواب، وفاعل القبيح يستحق عليه العقاب، فهذا هو مذهبهم على التحقيق، وهو الذي عنوه وأرادوه ووضعنا الكلام فيه وأقمنا البرهان عليه»[٤].

قلت: وهذا كلام صريحٌ جداً في التسليم بعدم الخلاف في الحسن والقبح بمعنى ميل النفوس ونفرتها، وأن محل النزاع إنما هو في ترتب استحقاق الثواب والعقاب على الفعل بالعقل.

ومما سبق يتضح أن ما حرره الرازي رحمه الله في بيان محل النزاع في هذه المسألة قد استفاده ممن قبله كالباقلاني والجويني والغزالي وابن برهان

---

(١) المستصفى (١/٥٦ـ٥٧).

(٢) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام (١/٧٩)، ومنتهى السول (١/١٨).

(٣) ينظر مثلاً: نهاية الوصول لابن الساعاتي (١/١٣١).

(٤) الوصول إلى الأصول (١/٦٢).

وغيرهم، وأن ما فعله إنما هو ترتيب هذا الأمر وتنظيمه وجمع متفرقه، والله أعلم.

الموقف من هذا التحرير لمحل النزاع:

من استعراض ما سبق في هذا المبحث يتبين أن من نُقل عنهم ذلك التحرير يحصرون محل النزاع في مسألة التحسين والتقبيح في كون الفعل متعلق المدح أو الذم عاجلاً أو الثواب أو العقاب آجلاً هل يعرف بالعقل أو لا يمكن أن يعرف إلا بالشرع؟.

أو على حسب تعبير القرافي أن محل النزاع هو كون الفعل متعلق المؤاخذة الشرعية كيف كانت هل يستقل العقل بذلك أم لا؟[1].

أو بعبارة أدق - حسب تصوري لما أرادوه - هو كون الفعل متعلق الجزاء الشرعي كيف كان، مدحاً أو ذماً، عقاباً أو ثواباً، معجلاً أو مؤجلاً هل يعرف بالعقل أو لا؟.

فهل هذا هو بالفعل محل النزاع الذي كثر فيه الكلام والنقاش والمناظرة وألفت فيه الكتب والأسفار واشتدَّ فيه النكير من الطرفين أو أن في عبارات القوم ما يوسع دائرة محل النزاع هذه؟.

هذا من وجهة نظري من أهم ما يجب الوقوف عنده في هذه المسألة. والذي يظهر لي بعد تتبع كثير من نصوص المختلفين في هذه المسألة أن محل النزاع أوسع مما ذُكر هاهنا، لذا سأحاول أن استعرض أهم ما كتبه من نُسب إليهم هذا التحرير لأقف على حقيقة مذهبهم في ذلك.

---

(١) نفائس الأصول (١/ ٣٥١).

ولكون أكثر هؤلاء من أئمة المذهب الأشعري أراني مضطراً في البداية إلى إيضاح مذهب إمامهم أبي الحسن الأشعري رحمه الله من خلال نصوصه الشحيحة في هذا الشأن؛ لأنها أولى - بلا شك - في تصوير مذهبه من منقولات أتباعه أو مخالفيه التي قد يداخلها في كثير من الأحيان اختلاف الأفهام والتباس العبارات.

فعند النظر والتأمل في مفهوم الحسن والقبح عند أبي الحسن الأشعري نلحظ أنه يعبِّر عن ذلك بما نصه: «وأجمعوا على أن القبيح من أفعال خلقه كلها هو ما نهاهم عنه وزجرهم عن فعله، وأن الحسن ما أمرهم به أو ندبهم إلى فعله أو أباحه لهم»[1].

وظاهر هذا الكلام الإطلاق، بمعنى أن الحسن عند الأشعري هو ما ورد الشرع بتحسينه إيجاباً أو ندباً أو إباحة، والقبيح هو ما ورد الشرع بتقبيحه نهياً عنه وزجراً عن فعله.

ولم يرد عنه - حسب علمي - تفصيلٌ يوضح به ما أجمله وأطلقه في معنى الحسن والقبيح هذا.

ومنه يفهم إنكاره للحسن والقبح العقليين بإطلاق.

بل إنه في كتابه "اللمع" وخلال مناقشته للمعتزلة في مسألة: هل لله تعالى أن يؤلم الأطفال في الآخرة؟ قال ما نصه:

«فإن قال: فإنما يقبح الكذب لأنه قبَّحه؟ قيل له: أجل، ولو حسَّنه لكان حسناً، ولو أمر به لم يكن عليه اعتراض.

---

(١) أصول أهل السنة والجماعة، المسماة برسالة الثغر ص٧٤.

فإن قالوا: فجوزوا عليه أن يكذب كما جوزتم أن يأمر بالكذب؟ قيل: ... لا يجوز عليه الكذب ليس لقبحه، ولكن لأنه يستحيل عليه الكذب»[(١)] .

قلت: وهذا نص واضح عن الأشعري يصرح فيه بأن الأفعال لا تكون لعينها حسنة ولا قبيحة ألبتة، وإنما الحسن ما حسَّنه الشرع والقبيح ما قبَّحه، ولوعكس الأمر لانعكس.

فهذا مذهب الأشعري في المسألة يصرح فيه بأن العقل لا يدرك حسناً ولا قبحاً أصلاً.

وهو ما نقله عنه الإمام السجزي رحمه الله[(٢)] وانتقده عليه، حيث قال: «على أن الأشعري يزعم أن العقل لا يقتضي حسناً ولا قبيحاً، وهذا لعمري مخالفة العقل عياناً»[(٣)] .

وقال أيضاً: «وقال الأشعري: العقل لا يقتضي حسن شيء ولا قبحه، وإنما عرف القبيح والحسن بالسمع، ولولا السمع ما عرف قبح شيء ولا حسنه»[(٤)].

---

(١) اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ص١١٧-١١٨.

(٢) هو أبو نصر عبيدالله بن سعيد بن حاتم بن أحمد السجزي الوائلي البكري، الإمام الحافظ المجّود، شيخ السنة، من كتبه: الإبانة الكبرى.
توفي سنة ٤٤٤هـ.
ترجمته في سير أعلام النبلاء (١٧/٦٥٤)، شذرات الذهب (٣/٢٧١)، هدية العارفين (١/٦٤٨).

(٣) رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت ص٩٥.

(٤) المرجع السابق ص١٣٩.

بل وصف الإمام السجزي رحمه الله طريقة الأشعري هذه بالطريقة الشنعاء وأوضح أن الذي دعاه إليها المبالغة في رد ما عند المعتزلة[١].

قلت: فأين - بعد هذا - إدراك العقل عند الأشعري لحسن الكمال وقبح النقص وحسن الملائم وقبح المنافر؟.

وعلى هذا المذهب سار جماهير الأشعرية، كما سيأتي نقله من كتبهم عند عرض الأقوال في هذه المسألة.

وما حكاه بعضهم من الاتفاق على إدراك العقل لصفات الكمال والنقص أو الملاءمة والمنافرة كما في إشارات الباقلاني والجويني والغزالي وابن برهان وغيرهم ممن سبق نقل كلامه، وكما في تصريح الرازي بذلك التحرير السابق ومن تبعه في ذلك من العلماء، فهو مما يقر ببعض جوانبه بعضهم لكنه ينكر إطلاق الحسن والقبح عليه أصلاً ويشنّع على من جعله علماً على حسن الأشياء وقبحها، ومن أولئك الباقلاني رحمه الله حيث يقول: «لكن ليس يقول مسلمٌ إن العَلَم على حسن الشيء ميل الطبع إليه وعاجل النفع به، والعَلَم على قبحه نفور الطبع عنه، ولا إن ذلك هو معنى وصف الحسن والقبيح بأنه حسن وقبيح...الخ»[٢].

وكذلك ابن برهان فهو يقر به لكنه يمنع كونه عقلياً بدليل حصوله حتى من البهائم، وفي ذلك يقول: «أتعنون بقولكم: من الأشياء ما يحسن قبل ورود الشرع، ومنها ما يقبح قبل ورود الشرع أن منها ما تميل النفوس إليه، ومنها ما تنفر عنه، فإن عنيتم ذلك فهو مُسَلَّم إلا أنكم لا تنتفعون به بسبب أن هذا غير

(١) المرجع السابق ص١٤٠.
(٢) التقريب والإرشاد الصغير (١/ ٢٨٤ـ ٢٨٥).

مخصوص بالعقلاء، فإن البهائم تنفر عما يضرها وتميل إلى ما ينفعها»[١].

وصرَّح بذلك تقي الدين المقترح[٢] حيث قال:

من صور محل النزاع: «ما يتعارف قبل الشرع من الميل إلى الفعل والنفرة عنه. فالمعتزلة يدعون أن ذلك استحثاث العقل على الفعل، ونحن نرى أنه مما جبل عليه الحيوان من شهوة ما ينفعه وكراهة ما يضره»[٣].

لذا ذكر الزركشي أن هذا صريح في نقل الخلاف في هذا الإطلاق الذي جعله الرازي محل وفاق كما سلف[٤].

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فهذا الاتفاق المحكي من قبل هؤلاء مما تناقضه كثير من نصوصهم المقتضية نفي تحسين العقل وتقبيحه الشيء لذاته، وأن الأفعال عندهم لا توصف بالحسن أو القبح لذواتها، إذ ليس فيها - على قولهم - صفة يكشف عنها الشرع، بل الحسن والقبح مستفادان من الشرع فحسب، ولو قلب القضية في الأمر والنهي لانقلب الحسن قبيحاً وبالعكس[٥].

---

(١) الوصول إلى الأصول (١/ ٦١).

(٢) هو مظفر بن عبدالله بن علي بن الحسين، تقي الدين المصري، جد ابن دقيق العيد لأمه، إمام في الفقه والخلاف وأصول الدين.
من كتبه: شرح المقترح في الجدل.
توفي سنة ٦١٢هـ.
طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي (٨/ ٣٧٢)، كشف الظنون (٢/ ١٧٩٣).

(٣) ينظر: البحر المحيط للزركشي (١/ ١٤٣).

(٤) ينظر: البحر المحيط للزركشي (١/ ١٤٣).

(٥) ينظر مثلاً: المواقف في علم الكلام للإيجي ص٣٢٣، الجرجاني على شرح العضد على المختصر (١/ ١٩٩)، والشربيني على جمع الجوامع (١/ ٧٨- ٧٩)، وما سيأتي من مراجع في هذا المبحث، وفي مبحث الأقوال في المسألة عند العزو لمذهب الأشعرية.

ولعلي - في هذا المقام - أسوق نصوص بعض من نقلت عنهم الإشارة إلى ذلك التحرير، ليظهر مدى انسجام كلامهم مع ما حرروه، ويتضح تناقض أكثرهم في هذه المسألة.

يقول الإمام الباقلاني رحمه الله: «واعلموا أنه ليس تحت وصف فعل المكلف بأنه حسن أو قبيح صفة هو في نفسه عليها يستحقها لذاته وجنسه أو لمعنى يقوم به، أو لوجه هو في العقل عليه على ما يقوله القدرية»[(١)] .

ثم قال - بعد أن حكى مذهب المعتزلة -: «ولا أصل لهذا عند أهل الحق، بل العقل لا يحسن شيئاً في نفسه لما هو عليه من الصفة والوجه، ولا شيئاً يدعو إلى ما هذه سبيله ولا يقبح شيئاً في نفسه وما هو عليه، ولا شيئاً يدعو إلى فعله. كل هذا باطل لا أصل له، وإنما يجب وصف فعل المكلف بأنه حسن وقبيح إنه مما حكم الله بحسنه أو قبحه.

ومعنى حكمه بذلك: ليس هو إخباره تعالى عن صفة هو في العقل عليها، وإنما معناه: أمره لنا بمدح فاعل الحسن وتعظيمه وحسن الثناء عليه، والعدول عن ذمه وانتقاصه، ولا معنى لوصفه بأنه حسن أكثر من ذلك. وكذلك معنى وصف الفعل بأنه قبيح إنه مما أمرنا الله تعالى بذم فاعله وانتقاصه وسوء الثناء عليه به»[(٢)] .

ويقول الجويني رحمه الله: «ثم من أحكام الشرع التقبيح والتحسين، وهما راجعان إلى الأمر والنهي، فلا يقبح شيء في حكم الله تعالى لعينه، كما لا يحسن شيء لعينه»[(٣)].

---

(١) التقريب والإرشاد الصغير (١/ ٢٧٨).

(٢) المرجع السابق (١/ ٢٧٩- ٢٨٠).

(٣) البرهان في أصول الفقه (١/ ٧٩).

ويقول أيضاً: «الحسن والقبح لا يرجعان إلى وصف الفعل وحسنه، وإنما يرجعان إلى حكم الرب شرعاً»[١].

ويقول: «لا يدرك بمجرد العقل حسن ولا قبح على مذهب أهل الحق، وكيف يتحقق ذلك الحسن والقبح قبل ورود الشرائع مع ما قدمناه من أنه لا معنى للحسن والقبح سوى ورود الشرائع بالذم والمدح، فالحسن إذاً على التحقيق هو التحسين، وذلك نفس الشرائع، وكذلك القبح يرجع إلى التقبيح، وهو عين الشرع»[٢].

ويقول أيضاً: «لا يدرك الحسن والقبح إلا بالشرع، وهذا يوهم كون الحسن والقبح زائداً على الشرع، مع المصير إلى توقف إدراكه عليه. وليس الأمر كذلك، فليس الحسن صفة زائدة على الشرع مدركة به، وإنما هو عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله، وكذلك القول في القبيح»[٣].

وعلى هذا النهج سار أكثر متقدمي الأشاعرة كما سيأتي خلال عرض الأقوال في المسألة، لذا يقول الشوكاني - رحمه الله[٤] أثناء تحريره للنزاع في

---

(١) التلخيص في أصول الفقه (١/١٥٥).

(٢) المرجع السابق (١/١٥٧).

(٣) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ص١٠٧.

(٤) هو أبوعلي محمد بن علي بن محمد بن عبدالله الشوكاني الخولاني ثم الصنعاني، إمام في فنون شتى، وله تصانيف نافعة.

من كتبه: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، الدراري المضية شرح الدرة البهية في الفقه، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار.

توفي سنة ١٣٥٠هـ.

ترجمته في الأعلام (٧/١٩٠)، معجم المؤلفين لكحالة (١١/٥٣)، أصول الفقه تاريخه ورجاله ص٥٦٧.

مسألة التحسين والتقبيح -: «ومحل النزاع بينهم كما أطبق عليه جمهور المتأخرين - وإن كان مخالفاً لما كان عند كثير من المتقدمين - هو كون الفعل متعلق المدح والثواب والعقاب آجلاً وعاجلاً»[١].

فإذاً هناك خلاف قوي في قضية الإدراك العقلي لحسن أو قبح الأشياء وذواتها خالف فيه الأشاعرة مع تسليم بعض متقدميهم وكثير من متأخريهم بإطلاق الحسن والقبح على الملاءمة والمنافرة وعلى صفة الكمال والنقص.

وهذا ما أظهر تناقضاً كبيراً لدى كثير منهم.

إذ يلزم - في الحقيقة - من تسليمهم بالتحسين والتقبيح في تلك الصور إقرارهم بإدراك العقل لحسن الذوات والأفعال أو قبحها بصرف النظر عن حكمها الشرعي وجزائها الأخروي.

لذا يقول ابن تيمية رحمه الله - بعد أن ذكر تحريرهم لمحل النزاع وحكايتهم الاتفاق على إطلاق الحسن والقبح بمعنى الملاءمة والمنافرة وكذا الكمال والنقص - ما نصه: «وهذا الذي اتفقوا عليه حقٌ، لكن توهموا بعد هذا أن الحسن والقبح الشرعي خارج عن ذلك، وليس الأمر كذلك، بل هو في الحقيقة يعود إلى ذلك، لكن الشارع عرف الموجود وأثبت المفقود، فتحسينه إما كشف وبيان وإما إثبات لأمور في الأفعال والأعيان»[٢].

وهذا كلام دقيق جداً، حيث إنه يلزمهم إذا سلموا بالحسن والقبح بمعنى الملاءمة والمنافرة أو الكمال والنقصان إثبات ذلك في الأعيان والأفعال، ويكون

---

(١) إرشاد الفحول ص٧.

(٢) درء التعارض (٢٢/٨). ونحوه في مجموع الفتاوى (٩٠/٨).

الشارع كاشفاً ومبيناً لهذا الحسن أو القبح، هذا فيما ظهر لنا حسنه أو قبحه في الجملة، أما ما خفي علينا فالشارع يثبته لنا حتى نعلمه، وذلك التحسين أو التقبيح العقلي لما ظهر لنا حسنه أو قبحه لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب ولا إيجاب ولا تحريم؛ لأن ذلك إنما مرجعه إلى الشرع فحسب.

يقول ابن تيمية رحمه الله: «وهذا القدر[١] يعلم بالعقل تارة وبالشرع أخرى وبهما جميعاً أخرى، لكن معرفة ذلك على وجه التفصيل، ومعرفة الغاية التي تكون عاقبة للأفعال من السعادة والشقاوة في الدار الآخرة لا تعرف إلا بالشرع»[٢].

والأشاعرة يعارضون - كما سبق وسيأتي - في مبدأ وصف الأفعال بالحسن والقبح لذواتها، فلا يسوغ منهم بعد ذلك الإقرار بحسن ما هو كمال أو ملائم وقبح ما هو نقص أو منافر، إذ لا يمكن تحسين ما هو كمال إلا بعد إدراك كماله وكذا لا يمكن تحسين ما هو ملائم إلا بعد إدراك نفعه وملاءمته، وكذا في جانب التقبيح أيضاً لما هو ناقص أو منافر!.

فالتسليم بهذين المعنيين لو أُعطي حقه والتزمت لوازمه لأدى إلى الاتفاق في إدراك الحسن والقبح العقليين، وعادت المسألة في قضية الإدراك إجماعية لا نزاع فيها.

وفي ذلك يقول ابن القيم - رحمه الله - في كلام له قَلَّ أن يرى مثيله في تحرير هذه المسألة: «قال هؤلاء[٣]: فيطلق الحسن والقبح بمعنى الملاءمة

---

(١) يقصد ما اتفقوا عليه من إطلاق الحسن والقبح على الملاءمة والمنافرة، كما في مجموع الفتاوى (٣/١١٤ـ ١١٥).

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (٣/١١٥).

(٣) يقصد نفاة التحسين والتقبيح العقلي من الأشعرية ومن وافقهم.

والمنافرة، وهو عقلي، وبمعنى الكمال والنقصان، وهو عقلي، وبمعنى استلزامه للثواب والعقاب، وهو محل النزاع. وهذا التفصيل لو أعطي حقه والتزمت لوازمه رفع النزاع وأعاد المسألة اتفاقية، وأن كون الفعل صفة كمال أو نقصان يستلزم إثبات تعلق الملاءمة والمنافرة؛ لأن الكمال محبوب للعالم، والنقص مبغوض له، ولا معنى للملاءمة والمنافرة إلا الحب والبغض، فإن الله - سبحانه - يحب الكامل من الأفعال والأقوال والأعمال، ومحبته لذلك بحسب كماله، ويبغض الناقص منها ويمقته، ومقته له بحسب نقصانه... والله - سبحانه - يحب كل ما أمر به ويبغض كل ما نهى عنه، ولا يسمى ذلك ملاءمة أو منافرة، بل يطلق عليه الأسماء التي أطلقها على نفسه وأطلقها عليه رسوله من محبته للفعل الحسن المأمور به وبغضه للفعل القبيح ومقته له، وما ذاك إلا لكمال الأول ونقصان الثاني، فإذا كان الفعل مستلزماً للكمال والنقصان واستلزامه له عقلي، والكمال والنقصان يستلزم الحب والبغض الذي سميتموه ملاءمة ومنافرة، واستلزامه عقلي.

فبيان كون الفعل حسناً كاملاً محبوباً مرضياً، وكونه قبيحاً ناقصاً مسخوطاً مبغوضاً أمر عقلي، بقي حديث المدح والذم والثواب والعقاب.

ومن أحاط علماً بما أسلفناه في ذلك انكشفت له المسألة وأسفرت عن وجهها، وزال عنها كل شبهة وإشكال...

فظهر أن التزام لوازم هذا التفصيل وإعطاءه حقه يرفع النزاع ويعيد المسألة اتفاقية، ولكن أصول الطائفتين تأبى التزام ذلك، فلا بد لهما من التناقض»[1].

---

(١) مفتاح دار السعادة (٢/ ٤٤ـ ٤٥).

قلت: والذي يظهر لي أن الذي دعاهم إلى التسليم بما سلموا به ومن ثم مناقضته من قبل كثير منهم بإنكار الإدراك العقلي لحسن الحسن وقبح القبيح هو شناعة هذا المذهب ومخالفته للعقول القويمة والفطر المستقيمة، وهذا في الحقيقة حسنة في حق من أقرّ به منهم ولم يكابر في إنكاره، وإن كان هذا يلزمه - كما سبق - الإقرار بإدراك العقل لحسن ما ظهرت مصلحته، وقبح ما ظهرت مفسدته، والله أعلم.

تحرير محل النزاع من وجهة نظري:

بعد نقل ما سبق من تحرير محل النزاع لدى ثلة من العلماء ومناقشة ذلك التحرير وفق ما وقفت عليه من نصوصهم ومناقشاتهم، يحسن أن أورد ما ظهر لي من تحرير لهذا النزاع في هذه المسألة.

والذي ترجح لي بعد إنعام النظر في نصوص المختلفين وعرض ذلك على استدلالاتهم ونقاشاتهم أن هناك مواطن اتفاقٍ بينهم في هذه المسألة لم ينازع فيها أحد حسب ما بدا لي، وهناك مواطن نزاع بينهم جرى فيها الخلاف وأقيمت على كل رأي فيها البراهين.

*** ومواطن الاتفاق في المسألة، هي ما يلي:**

أولاً: الأحكام العقلية كالحسابيات والهندسيات ونحوها[1]:

فهذه الأحكام مما اتفق الجميع على كونها مدركة بالعقل، ولا يتوقف دركها على الشرع.

---

(١) شرح تنقيح الفصول للقرافي ص٨٩.

ثانياً: الأحكام الشرعية التعبدية[١]:

فهذه الأحكام مما لا خلاف بين العلماء أن مرجعها إلى الشرع دون العقل.

ثالثاً: كل ما أمر الله به ورسوله، وكل ما نهى عنه الله ورسوله[٢]:

فقد اتفق الجميع على أن المأمورات الشرعية حسنة، وأن المناهي الشرعية قبيحة.

*** وأما مواطن النزاع في هذه المسألة:**

فالظاهر لي أنها في الآتي:

أولاً: الإدراك العقلي لحسن الأشياء أو قبحها[٣]:

بمعنى أن الأفعال والأعيان هل في ذواتها حقائق متقررة هي أهلٌ لأن تراعى وتؤثر وتستتبع الرفع من شأنها أوشأن المتصف بها، وحقائق هي أهل في نفسها لأن يعدل عنها، وتستتبع الوضع من شأن من اتصف بها.

على أن ابن تيمية رحمه الله يرى أن النزاع في ذلك إنما هو فيما قبحه معلوم لعموم الخلق كالعدل والظلم، ونحوه[٤].

---

(١) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٣٠٩/٨)، وكتب المعتزلة ومن نقل مذهبهم في التحسين والتقبيح الآتي الإحالة إليها في مبحث الأقوال في هذه المسألة.

(٢) نصَّ على هذا ابن قاضي الجبل من الحنابلة وغيره. وينظر لذلك: التحبير شرح التحرير للمرداوي (٧٢٢/٢). وانظر كذلك موافقة المعتزلة وإقرارهم بذلك في المغني لعبد الجبار (١٣٠/١٧، ١٤٢-١٤٣، ١٤٩).

(٣) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٣٠٩/٨) و(٣١٠/١١)، ومجموعة الرسائل والمسائل له (٢٥/٤)، والعلم الشامخ لصالح المقبلي ص٢١٦-٢١٧، وما سبق من مراجع خلال الكلام عن موقفي من تحرير محل النزاع المشهور في المسألة.

(٤) مجموع الفتاوى (٣٠٩/٨).

قلت: ولعل أقوى أدلتهم ومناقشاتهم واردة على هذا النوع، لكن من يرى إثبات الحسن والقبح للذوات والأفعال على ما هي عليه يرى التحسين والتقبيح في كل ما يدركه عقله، لذا فدائرة النزاع فيما يظهر هي أكبر من ذلك الموطن.

لكن لا شك أن النزاع فيما حسنه وقبحه معلوم لعموم الخلق قد أخذ الحيز الأكبر من الأدلة والمناقشة.

ثانياً: الحسن والقبح بمعنى كون الفعل سبباً للمدح والثواب أو الذم والعقاب هل يعلم بالعقل أو لا يعلم إلا بالشرع؟:

أو بعبارة أخرى المجازاة على الأفعال بذم أو عقاب أو مدح أو ثواب، هل تعرف بالعقل أو يستقل الشرع بها؟[1].

فهذا محل نزاع آخر بين من أقرَّ بالأول، وهو قضية إدراك حسن الأشياء والأفعال أو قبحها من الأشعرية ومن وافقهم من جهة وبين خصومهم من جهة أخرى.

هذا تلخيص تحرير محل النزاع في هذه المسألة حسب ما ترجح لي؛ ولعل مما يزيد هذا الأمر جلاءً هو عرض أقوال المختلفين في هذه المسألة وبيان أدلتهم ومناقشاتهم خلال المباحث الآتية إن شاء الله مما سيظهر صحة هذا التحرير، وعدم دقة حصر النزاع في قضية المؤاخذة الشرعية فحسب، والله أعلم.

---

(١) ينظر: ما سبق من مراجع خلال نقل تحرير محل النزاع المشهور، وانظر كذلك: مجموع الفتاوى (٨/٣٠٩-٣١٠)، منهاج السنة (٣/٢٨)، مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية أيضاً (٤/٢٥)، مفتاح دار السعادة لابن القيم (٢/٤٤).

المبحث الثاني

مذاهب العلماء في التحسين والتقبيح العقليين

لقد اختلف العلماء في هذه المسألة اختلافاً كبيراً، وقد حصل الخلاف حتى في المذهب الواحد، بل قد يجد الناظر لعالم واحدٍ أكثر من رأي له في هذه المسألة، مما يدل على أنها من المسائل المشكلة لدى الكثير.

وهذا الإشكال أثر في قضية نقل الخلاف في هذه المسألة ونسبة الأقوال إلى المختلفين.

لذا سأحاول في هذا المبحث أن ألخص الأقوال إجمالاً، ومن ثمَّ أورد الاختلاف بالتفصيل خلال عرض كل قول على حدة.

وملخص ما بدالي في هذه المسألة: أن العلماء اختلفوا فيها على ثلاثة مذاهب إجمالاً:

المذهب الأول: نفي التحسين والتقبيح العقلي:

ويُنسب هذا القول إجمالاً إلى الأشعرية[1].

---

(١) ينظر: رسالة السجزي إلى أهل زبيد ص٩٥، ١٣٩، أصول البزدوي مع كشف الأسرار (٤/ ٢٣٠) المستصفى للغزالي (١/ ٥٧)، التمهيد لأبي الخطاب (٤/ ٢٩٥)، التسعينية لابن تيمية (٣/ ٧٤٧)، الجواب الصحيح له (٣/ ٣١١)، درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٤٩٢)، الرسالة الصفدية له ص٥١٠، مجموع فتاوى ابن تيمية (٨/ ٩٠، ٤٢٨، ٤٣٦) و(١١/ ٦٧٦- ٦٧٧) و(١٣/ ١٣٨- ١٣٩) و(١٦/ ٤٩٨) و (١٩/ ٢٩٧)، كشف الأسرار للبخاري (١/ ١٨٣) و (٤/ ٢٣٠)، أصول الفقه لابن مفلح (١/ ١٥٠، ١٥٤)، شرح المنار لابن ملك ص٤٨، حاشية الجرجاني على شرح العضد على المختصر (١/ ١٩٩)، شرح المواقف للجرجاني (٧/ ١٨١ـ ١٨٢)، التحبير شرح التحرير للمرداوي (٢/ ٧٢٢)، مناهج العقول للبدخشي (١/ ٦٧)، فتح الغفار لابن نجيم (١/ ٥٤)، شرح الكوكب المنير (١/ ٣٠١)، إفاضة الأنوار ص٧٥، نسمات الأسحار لابن عابدين ص٤٥، قمر الأقمار للكنوي (١/ ٨٨- ٨٩)، تقريرات الشربيني على جمع الجوامع (١/ ٧٨- ٧٩).

وعند إنعام النظر في نصوص القائلين بهذا القول إجمالاً يظهر أنهم مختلفين على ثلاثة آراء:

الرأي الأول: نفي إدراك العقل لحسن الأشياء أو قبحها، وأن الأفعال لا توصف بالحسن والقبح لذواتها، فليس في العقل حسن حسنٍ ولا قبح قبيح، وليس للأفعال في نفسها صفة يكشف عنها الشرع، بل حسن الأفعال وقبحها مستفادان من الشرع فحسب، ولو عكس القضية، فحسَّن ما قبّحه أو قبّح ما حسَّنه لم يكن ممتنعاً، وانقلب الأمر.

ويرون أن لا مدح ولا ثواب ولا ذم ولا عقاب إلا بالشرع، فهم ينفون الأمرين معاً، وهما:

* مجرد الإدراك العقلي لحسن الأشياء وقبحها.

* استحقاق المدح والذم على الفعل عاجلاً، أو الثواب والعقاب عليه آجلاً بالعقل، بل مرد الأمرين عندهم إلى الشرع فحسب.

يقول ابن تيمية رحمه الله ـ واصفاً هذا الرأي:

«وأما الطرف الآخر في مسألة التحسين والتقبيح، فهو قول من يقول: إن الأفعال لم تشتمل على صفات هي أحكام، ولا على صفات هي علل للأحكام، بل القادر أمر بأحد المتماثلين دون الآخر لمحض الإرادة لا لحكمة ولا لرعاية مصلحة في الخلق والأمر.

ويقولون: إنه يجوز أن يأمر الله بالشرك بالله وينهى عن عبادته وحده، ويجوز أن يأمر بالظلم والفواحش، وينهى عن البر والتقوى.

والأحكام التي توصف بها الأحكام مجرد نسبة وإضافة فقط، وليس المعروف في نفسه معروفاً عندهم ولا المنكر في نفسه منكراً عندهم، بل إذا قال: ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾[1] فحقيقة ذلك عندهم أنه يأمرهم بما يأمرهم، وينهاهم عما ينهاهم، ويحل لهم ما يحل لهم، ويحرم عليهم ما يحرم عليهم، بل الأمر والنهي والتحليل والتحريم ليس في نفس الأمر عندهم لا معروف ولا منكر ولا طيب ولا خبيث»[2].

ويوضح هذا الرأي أيضاً ابن القيم رحمه الله بقوله:

«فنفى كثير من النظار التحسين والتقبيح العقليين، وجعلوا الأفعال كلها سواءً في نفس الأمر، وأنها غير منقسمة في ذواتها إلى حسن وقبيح، ولا يميز القبيح بصفة اقتضت قبحه، بحيث يكون هو منشأ القبح.

وكذلك الحسن، فليس الفعل عندهم منشأ حسن ولا قبح ولا مصلحة ولا مفسدة، إلا إن الشارع حرم هذا وأوجب هذا، فمعنى حسنه: كونه مأموراً به لا أنه منشأ مصلحة، ومعنى قبحه كونه منهياً عنه لا أنه منشأ مفسدة، ولا فيه صفة اقتضت قبحه، ومعنى حسنه: أن الشارع أمر به لا أنه منشأ مصلحة، ولا فيه صفة اقتضت حسنه»[3].

---

(١) سورة الأعراف، الآية [١٥٧].

(٢) مجموع الفتاوى (٨/٤٣٢-٤٣٣).

(٣) مدارج السالكين (١/٢٣٥).

ويقول أيضاً عن هذا الرأي :

«وأنه لا فرق قبل السمع بين ذكر الله والثناء عليه وحمده وبين ضد ذلك ، ولا بين شكره بما يقدر عليه العبد وبين ضده ، ولا بين الصدق والكذب والعفة والفجور والإحسان إلى العالم والإساءة إليهم بوجهٍ ما ، وإنما التفريق بالشرع بين متماثلين من كل وجه»[(١)] .

وهذا الرأي هو ظاهر كلام الإمام الأشعري رحمه الله ، ومن ذلك قوله : «فإن قال : فإنما يقبح الكذب لأنه قبَّحه؟ قيل له : أجل ، ولو حسَّنه لكان حسناً ، ولو أمر به لم يكن عليه اعتراض.

فإن قالوا : فجوزوا عليه أن يكذب ، كما جوزتم أن يأمر بالكذب؟ قيل : .. لا يجوز عليه الكذب ليس لقبحه ، ولكن لأنه يستحيل عليه الكذب»[(٢)] .

وقوله في تعريف الحسن والقبيح :

«وأجمعوا على أن القبيح من أفعال خلقه كلها هو ما نهاهم عنه وزجرهم عن فعله ، وأن الحسن ما أمرهم به أو ندبهم إلى فعله أو أباحه لهم»[(٣)] .

وقد نقل عنه الإمام السجزي هذا المذهب ، وذكر أنه مما أحدثه الأشعري في الإسلام[(٤)] ، وكذا ذكر أبو القاسم سعد بن علي

---

(١) مفتاح دار السعادة (٢/ ٤٢).

(٢) اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ص١١٧-١١٨.

(٣) أصول أهل السنة والجماعة المسماة برسالة الثغر ص٧٤.

(٤) رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت ص١٤٠.

الزنجاني[١] أن هذا المذهب من بدع الأشعري[٢].

وقال ابن تيمية رحمه الله: «وهذا الأصل من الأصول المبتدعة في الإسلام، لم يقل أحد من سلف الأمة وأئمتها أن العقل لا يحسن ولا يقبح، أو أنه لا يعلم بالعقل حسن فعلٍ ولا قبحه، بل النزاع في ذلك حادث في حدوث المائة الثالثة»[٣].

وهذا ما جرى عليه جمهور الأشاعرة وأكثر متقدميهم، واختاره كثير من أتباع الأشعري من أرباب المذاهب الأربعة[٤].

---

(١) هو أبوالقاسم سعد بن علي بن محمد بن علي بن الحسين الزنجاني، شيخ الحرم، الإمام العلامة الحافظ القدوة العابد.

له قصيدة في قواعد أهل السنة، ومنها:

تدبر كلام الله واعتمد الخبر	ودع عنك رأياً لا يلائمه أثر
ونهج الهدى فالزمه واقتد بالألى	هم شهدوا التنزيل علّك تنجبر
وكن موقناً أنّا وكلٌّ مكلّفٌ	أُمرنا بقفو الحق والأخذ بالحذر
وحُكّم فيما بيننا قولُ مالكٍ	قدير حليم عالم الغيب مقتدر
سميع بصيرٍ واحدٍ متكلمٍ	مُريدٍ لما يجري على الخلق من قدر
فمن خالف الوحي المبين بعقله	فذاك امرؤٌ قد خاب حقاً وقد خسر
وفي ترك أمر المصطفى فتنةٌ فذر	خلاف الذي قد قاله واتل واعتبر

توفي الزنجاني سنة ٤٧١هـ.

ترجمته في المنتظم (٨/٣٢٠)، السير (١٨/٣٨٥)، العبر (٢/٣٢٩)، الشذرات (٣/٣٣٩).

(٢) انظر لكلام السجزي أيضاً وكلام الزنجاني: التسعينية في الرد على من قال بالكلام النفسي لابن تيمية (٣/٧٤٦)، درء تعارض العقل والنقل (٩/٤٩)، الرد على المنطقيين ص٤٢١، شرح الأصبهانية (٢/٣٩٤)، ومنهاج السنة (١/٤٥٠)

(٣) التسعينية في الرد على من قال بالكلام النفسي (٣/٧٤٦).

(٤) ينظر: الجواب الصحيح لابن تيمية (٣/١١٥)، درء تعارض العقل والنقل (٨/٤٩٢) و (٩/٤٩)، مجموع فتاوى ابن تيمية (٨/٩٠) و(١١/٦٧٦) و(١٣/١٣٩) و(١٩/٢٩٧)، منهاج السنة (٣/٢٩)، وأصول الفقه لابن مفلح (١/١٥٤).

وسأذكر فيما يلي طرفاً من نصوصهم المتظافرة في إفادة هذا الرأي والقول به.

فمن ذلك: قول الباقلاني رحمه الله: "واعلموا أنه ليس تحت وصف فعل المكلف بأنه حسن أو قبيح صفة هو في نفسه عليها يستحقها لذاته وجنسه أو لمعنى يقوم به أو لوجه في العقل عليه.....، بل العقل لا يحسن شيئاً في نفسه لما هو عليه من الصفة والوجه، ولا شيئاً يدعو إلى ما هذه سبيله، ولا يقبح شيئاً في نفسه وما هو عليه، ولا شيئاً يدعو إلى فعله.

كل هذا باطل لا أصل له، وإنما يجب وصف فعل المكلف بأنه حسن وقبيح إنه مما حكم الله بحسنه أو قبحه، ومعنى حكمه بذلك: ليس هو إخباره - تعالى - عن صفة هو في العقل عليها، وإنما معناه: أمره لنا بمدح فاعل الحسن وتعظيمه وحسن الثناء عليه، والعدول عن ذمه وانتقاصه، لا معنى لوصفه بأنه حسن أكثر من ذلك، وكذلك معنى وصف الفعل بأنه قبيح إنه مما أمرنا الله تعالى بذم فاعله وانتقاصه وسوء الثناء عليه به" [1].

قلت: فهذه ألفاظ صريحة في القول بهذا الرأي.

ويقول أيضاً: «نحن نمنعكم أشد المنع من أن يكون في العقل بمجرده طريق لقبح فعل أو لحسنه أو حظره أو إباحته أو إيجابه. ونقول: إن هذه الأحكام بأسرها لا تثبت للأفعال إلا بالشرع دون قضية العقل» [2].

---

(١) التقريب والإرشاد الصغير (١/ ٢٧٨- ٢٨٠).

(٢) التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة ص٩٧، وانظر كذلك ص١٠٧ منه، والإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به له أيضاً ص٤٩- ٥٠.

ويقول أبو الوليد الباجي: «ليس في العقل حسن حسن ولا حظر محظور ولا إباحة مباح ولا وجوب واجب»(١).

ويقول: «قد بيّنا أنه ليس في العقل حسن الإنصاف ولا العدل ولا قبح الظلم، وإنما يعلم حسن ذلك وقبحه بالشرع»(٢).

ويقول الجويني: «لا يدرك بمجرد العقل حسن ولا قبح على مذهب أهل الحق، وكيف يتحقق ذلك الحسن والقبح قبل ورود الشرائع مع ما قدمناه من أنه لا معنى للحسن والقبح سوى ورود الشرائع بالذم والمدح، فالحسن إذاً على التحقيق هو التحسين، وذلك نفس الشرائع، وكذلك القبح يرجع إلى التقبيح، وهو عين الشرع»(٣).

ويقول: «ومن أصلنا: أنا لا نعلم بالعقل وصفاً هو حسن أو قبح»(٤).

ويقول: «فلا يقبح شيء في حكم الله تعالى لعينه، كما لا يحسن شيء لعينه»(٥).

ويقول الغزالي: «لا يستدرك حسن الأفعال وقبحها بمسالك العقل، بل يتوقف دركها على الشرع المنقول»(٦).

---

(١) إحكام الفصول ص٦٨١.

(٢) إحكام الفصول ص٦٨٤.

(٣) التلخيص في أصول الفقه (١/٥٧).

(٤) المرجع السابق (١/١٥٨).

(٥) البرهان (١/٧٩).

(٦) المنخول ص٨. وانظر نحوه في المستصفى (١/٥٧).

ويقول ابن السمعاني: «وأن العقل بذاته ليس بدليل على تحسين شيء ولا بتقبيحه ولا حظره ولا إباحته، ولا يعرف حسن الشيء وقبحه ولا حظره ولا تحريمه حتى يرد السمع بذلك.

وإنما العقل آلة يدرك بها الأشياء، فيدرك به ما حسن وقبح وأبيح وحرم بعد أن يثبت ذلك بالسمع»[١].

ويقول ابن برهان: «مذهب أهل الحق من جميع أصحابنا أن الحسن والقبيح يعرفان بالشرع، فلا حسن إلا ما حسنه الشرع، ولا قبيح إلا ما قبحه الشرع»[٢].

ويقول: «أطلق أهل الحق أقوالهم بأن حسن الأشياء وقبحها لا يدرك بقضيات العقول إنما يدرك بالسمع المنقول»[٣].

ويقول الشهرستاني[٤]: «مذهب أهل الحق أن العقل لا يدل على حسن الشيء وقبحه في حكم التكليف من الله شرعاً على معنى أن أفعال العباد ليست على صفات نفسية حسناً وقبحاً بحيث لو أقدم عليها مقدم أو أحجم عنها محجم استوجب على الله ثواباً وعقاباً، وقد يحسن الشيء شرعاً ويقبح مثله المساوي له في جميع الصفات النفسية، فمعنى الحسن: ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، ومعنى القبيح: ما ورد الشرع بذم فاعله»[٥].

---

(١) قواطع الأدلة (٢/٤٥).

(٢) في كتابه الاعتصام. انظر درء القول القبيح للطوفي (ل ٤ ب).

(٣) الوصول إلى الأصول لابن برهان (١/٥٦).

(٤) سبقت الترجمة له.

(٥) نهاية الإقدام في علم الكلام ص٣٧٠.

ويقـول الآمـدي : «مـذهب أصـحابنا وأكثـر العقـلاء أن الأفعـال لا توصـف بالحسن والقبح لذواتها وأن العقل لا يحسن ولا يقبح»[١].

ويقـول الزنجانـي[٢] : «ذهـب جماهير العلماء إلى أن التحسين والتقبيح راجعان إلى الأمر والنهـي ، فـلا يقبح شيء لعينه ، ولا يحسن شيء لعينه ، بل المعني بكونه قبيحاً محرماً أنه متعلق النهي ، والمعني بكونه حسناً واجباً أنه متعلق الأمر»[٣].

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام (١/ ٧٩) وانظر أيضاً منتهى السول له (١/ ١٨).

والآمـدي يقر في كثير من كتبه بإطلاق الحسن على ما وافق الغرض ، والقبيح على ما خالفه ، كمـا في الإحكـام لـه (١/ ٧٩) ومنتهـى الـسول (١/ ١٨) ، وغايـة المـرام في علـم الكـلام ص٢٣٤ ، ٢٣٥. ولهذا يكون رأي الآمدي قريباً من رأي أصحاب الرأي الثاني الآتي الكلام عنه.

لذا تراه يقـول في كتابه "غاية المرام في علم الكلام" ص٢٣٥ : "وإطلاق الأصحاب أن الحسن والقبيح ليس إلا ما حسنه الشرع أو قبحه ، فتوسعٌ في العبارة إذ لا سبيل إلى جحد أن ما وافق الغرض من جهة المعقول ، وإن لم يرد به الشرع المنقول أنه يصح تسميته كما يسمى ما ورد الشرع بتسميته حسناً كذلك ، وذلك كاستحسان ما وافق الأغراض من الجواهر والأعراض وغير ذلك. وليس المراد بإطلاقهم : أن الحسن ما حسنه الشرع أنه لا يكون حسناً إلا ما أذن فيه أو أخبر بمدح فاعله. وكذا في جانب القبح أيضاً".

قلـت : ولا يخفى مناقضة هـذا لـصريح أقوالهم المنقولة في هـذا الموضـع ، وإن كـان هـو قـول بعضهم كما سيأتي إن شاء الله.

(٢) هـو أبوالمناقب محمود بـن أحمـد بـن محمد بن بختيار الزنجاني ، شهاب الدين الشافعي ، تفقه وبرع في مذهب الشافعية والأصول والخلاف واللغة.

من كتبه : تفسير القرآن وتخريج الفروع على الأصول.

قتله التتار ببغداد سنة ٦٥٦هـ.

ترجمته في سير أعلام النبلاء (٢٣/ ٣٤٥) ، طبقات الشافعية للإسنوي (٢/ ١٥) ، الفتح المبين (٢/ ٧٢) ، أصول الفقه تاريخه ورجاله ص٢٧٣.

(٣) تخريج الفروع على الأصول ص٢٤٤.

ويقول عضد الدين الإيجي: «القبيح ما نهي عنه شرعاً، والحسن بخلافه، ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها، وليس ذلك عائداً إلى أمر حقيقي في الفعل يكشف عنه الشرع، بل الشرع هو المثبت له والمبين، ولو عكس القضية فحسَّن ما قبّحه وقبَّح ما حسَّنه لم يكن ممتنعاً، وانقلب الأمر»(١).

القائلون بهذا الرأي:

فهذا هو رأي جمهور الأشاعرة نقلته بعباراتهم ونصوصهم.

ووافقهم في هذا الرأي بعض الحنفية(٢)، كما سيأتي في تحرير مذهبهم في هذه المسألة.

وقال به كثير من المالكية، كأبي الوليد الباجي(٣) وأبي بكر ابن العربي(٤)

---

(١) المواقف في علم الكلام ص٣٢٣.

(٢) ينظر أصول البزدوي مع كشف الأسرار للبخاري (٤/ ٢٣٠). وسيأتي تفصيل مذهب الحنفية قريباً والإحالة إلى كتبهم.

(٣) إحكام الفصول ص٦٨١، ٦٨٤.

(٤) ينظر: الرسالة الصفدية لابن تيمية ص٥١٠. وأبوبكر ابن العربي: هو أبوبكر محمد بن عبدالله بن محمد بن عبدالله بن أحمد بن العربي المعافري المالكي، الإمام العلامة الحافظ القاضي، صاحب التصانيف الكثيرة النافعة.

من كتبه: أحكام القرآن، عارضة الأحوذي في شرح جامع أبي عيسى الترمذي، والمحصول في أصول الفقه.

توفي سنة ٥٤٣هـ.

ترجمته في وفيات الأعيان (٤/ ٢٩٦)، سير أعلام النبلاء (٢٠/ ١٩٧)، الديباج المذهب (٢/ ٢٥٢)، شذرات الذهب (٤/ ١٤١).

والشاطبي[١] وغيرهم.

وقال به كثير من الشافعية[٢] ، منهم من سبق النقل عنه آنفاً.

ونُسب هذا الرأي إلى الإمام أحمد[٣]، لقوله: «ليس في السنة قياس ولا تضرب لها الأمثال ولا تدرك بالعقول، وإنما هو الاتباع»[٤] .

واختلف الحنابلة، فمنهم من قال بهذا الرأي كالقاضي أبي يعلى[٥] وأبي عبدالله ابن حامد[٦] وأبي الحسن ابن

---

(١) بل عَدَّ القول بالتحسين والتقبيح من البدع كما في الاعتصام (١/١٣٦، ١٤٧، ١٩١، ٢٢١، ٤٨٧) و(٢/٥٤٣، ٥٩٤، ٨٧٢).

وانظر كذلك لرأيه هذا: الموافقات (١/١٢٥، ٥٣٤ـ ٥٣٥) و(٣/٢٨) وغيرها من المواضع.

والشاطبي: هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، المشهور بالشاطبي، من أئمة المالكية، كان حافظاً أصولياً فقيهاً محدثاً لغوياً متفنناً في التأليف والتصنيف.

توفي سنة ٧٩٠هـ.

ترجمته في شجرة النور الزكية ص٢٣١، الفتح المبين (٢/٢٠٤)، معجم الأصوليين (١/٦٥).

(٢) ينظر مثلاً قواطع الأدلة لابن السمعاني (٢/٤٥).

(٣) ينظر العدة (٤/١٢٥٩)، التمهيد لأبي الخطاب (٤/٢٩٥)، المسودة ص٤٨١، أصول الفقه لابن مفلح (١/١٤٩)، شرح الجراعي على مختصر ابن اللحام (لـ ٣٤أ)، شرح الكوكب المنير (١/٣٠١).

(٤) المراجع السابقة.

(٥) العدة (٤/١٢٥٩ـ ١٢٦٠).

(٦) ينظر: الجواب الصحيح (٣/١١٥). وابن حامد: هو أبوعبدالله الحسن بن حامد بن علي بن مروان البغدادي، إمام الحنابلة في زمانه ومدرسهم ومفتيهم، وشيخ القاضي أبي يعلى.

من كتبه: الجامع في المذهب، وشرح الخرقي، وشرح أصول الدين، وأصول الفقه، وتهذيب الأجوبة.

توفي سنة ٤٠٣هـ.

ترجمته في تاريخ بغداد (٧/٣٠٣)، طبقات الحنابلة (٢/١٧١)، المنتظم (٧/٢٦٣)، السير (١٧/٢٠٣)، العبر (٢/٢٠٥)، المقصد الأرشد (١/٣١٩)، المنهج الأحمد (٢/٩٨)، شذرات الذهب (٣/١٦٦)، الأعلام (٢/٢٠١).

الزاغوني(١) وابن عقيل(٢) وغيرهم، ومنهم من خالفه، كما سيأتي.

*** موقف الحنابلة من رواية أحمد السابقة:**

أوّل أبو الخطاب رواية أحمد السابقة بقوله:

«وهذه الرواية إن صحت عنه، فالمراد بها الأحكام الشرعية التي سنّها الرسول ﷺ وشرّعها»(٣).

ويرى ابن تيمية رحمه الله أن مراد الإمام أحمد من هذا الكلام الرد على من يجعل العقل معياراً على السنة بحيث يعرض عليه ما جاء على لسان الرسول ﷺ، فإن وافق عقله أيّده وإلا رفضه، وليس في كلام أحمد رد على من يجعل العقول موافقة للسنة أو يقيس عليها النظائر، حيث يقول رحمه الله ما نصه: «قلت: قول أحمد "لا تدركها العقول" أي: أن عقول الناس لا تدرك كل ما سنه رسول الله ﷺ ، فإنها لو أدركت ذلك، لكان علم الناس كعلم الرسول، ولم يرد بذلك أن العقول لا تعرف شيئاً أُمر به ونُهي عنه.

---

(١) ينظر: الرسالة الصفدية لابن تيمية ص٥١٠، والنبوات له ص٢٤٠. وابن الزاغوني: هو أبوالحسن علي بن عبيدالله بن نضر بن السري الزاغوني البغدادي، الفقيه المحدث الواعظ، أحد أعيان المذهب الحنبلي.

من كتبه: الإقناع، والواضح، والخلاف الكبير، والمفردات في الفقه، وغرر البيان في أصول الفقه.

توفي سنة ٥٢٧هـ.

ترجمته في المنتظم (٣٢/١٠)، سير أعلام النبلاء (٦٠٥/١٩)، ذيل طبقات الحنابلة (١٨٠/١)، المقصد الأرشد (٢٣٢/٢)، المنهج الأحمد (٢٧٩/٢)، شذرات الذهب (٨٠/٤).

(٢) الواضح في أصول الفقه (٢٠٠/١ـ ٢٠١).

(٣) التمهيد (٢٩٥/٤).

ففي هذا الكلام الرد ابتداءً على من جعل عقول الناس معياراً على السنة، ليس فيه ردٌّ على من يجعل العقول موافقة للسنة»[١].

قلت: لا بد لبيان مراد الإمام أحمد من هذا الكلام من ضمه إلى روايات الإمام أحمد الواردة في القول بالقياس، ومن ذلك قوله: «لا يستغني أحد عن القياس»[٢].

فهذه الرواية ظاهرة في احتجاجه بالقياس وأخذه به، وهي معارضة للرواية المسوقة هنا.

وقد جمع أصحاب أحمد بين رواية أحمد الواردة في الأخذ بالقياس وبين روايته الأخرى المانعة منه، وهي قوله: «يجتنب المتكلم في الفقه هذين الأصلين: المجمل والقياس»[٣]، فذكروا في ذلك وجهين مشهورين في الجمع بينهما، يمكن الاستفادة منهما فيما نحن بصدده، وهذان الوجهان هما:

الوجه الأول: ما ذكره أبو يعلى[٤] وابن عقيل[٥] من أن رواية المنع محمولة على استعمال القياس في معارضة السنة، فإنه لا يجوز.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٥١).

(٢) رواها عن أحمد بكر بن محمد عن أبيه. انظر لذلك: العدة (٤/ ١٢٨٠)، التمهيد (٣/ ٣٦٥)، الواضح (٥/ ٢٨٢)، روضة الناظر (٣/ ٨٠٦)، شرح الكوكب المنير (٤/ ٢١٥).

(٣) رواها عن أحمد الميموني. وانظر لذلك: العدة (٤/ ١٢٨١)، التمهيد (٣/ ٣٦٨)، الواضح (٥/ ٢٨٢)، روضة الناظر (٣/ ٨٠٧)، المسودة ص٣٦٨، شرح مختصر الروضة (٣/ ٢٤٥)، شرح الكوكب المنير (٤/ ٢١٦).

(٤) العدة (٤/ ١٢٨١).

(٥) الواضح (٥/ ٢٨٢).

بل قال ابن عقيل بأن جميع ما حكي عن أحمد من ذم الرأي محمول على هذا الوجه[١].

قال الطوفي: «وهو تأويل صحيح»[٢].

وعليه: فيكون مراده بالرواية التي نحن بصددها هو الرأي والإدراك العقلي المخالف لما ورد عن النبي ﷺ، لذا نراه يقول: «وإنما هو الاتباع» وكلامنا في التحسين والتقبيح إنما هو فيما لم يرد فيه نص شرعي، أما ما ورد فيه كتاب أو سنة فليس من محل النزاع في هذه المسألة. وهذا ما دار حوله كلام ابن تيمية السابق في حمل كلام الإمام أحمد على هذا التأويل.

والوجه الثاني الذي أورده الأصحاب للجمع بين روايتي أحمد: هو حمل الرواية التي تمنع من القياس على من لم يبحث عن الدليل، أو لم يحصل شروط الاجتهاد كما أفاده ابن رجب[٣].

---

(١) الواضح (٥/٢٨٢).

(٢) شرح مختصر الروضة (٣/٢٤٥).

(٣) ينظر شرح الكوكب المنير (٤/٢١٤). وابن رجب: هو أبو الفرج عبدالرحمن بن أحمد بن رجب بن عبدالله بن الحسن الحنبلي البغدادي ثم الدمشقي، زين الدين، الحافظ الإمام العلامة المحدث، الفقيه الزاهد الواعظ. من أشهر مصنفاته: جامع العلوم والحكم، وشرح جامع الترمذي، وفتح الباري في شرح صحيح البخاري، وصل فيه إلى الجنائز ولم يكمله، وله القواعد الفقهية، والذيل على طبقات الحنابلة، وغيرها.

توفي سنة ٧٩٥هـ.

ترجمته في الدرر الكامنة (٢/٤٢٨)، المقصد الأرشد (٢/٨١)، طبقات الحفاظ للسيوطي ص ٥٣٦، شذرات الذهب (٦/٣٣٩)، البدر الطالع (١/٣٢٨)؛ السحب الوابلة (٢/٤٧٤).

وهذا الوجه - فيما يظهر لي - بعيد حمله على الرواية الواردة عن أحمد في نفي التحسين والتقبيح ؛ لأن هذه الرواية فيها إشارة إلى وجود النص وعدم جواز مخالفته، كما هو ظاهر.

وأما ما ذكره أبو الخطاب في توجيه كلام أحمد الوارد هنا، وأن مراد أحمد به الأحكام الشرعية التي سنَّها الرسول ز وشرّعها، فربما يعني به أبو الخطاب الأحكام التعبدية غير معقولة المعنى، فهذه لا مجال فيها للنظر العقلي ابتداءً كما هو اتفاق العلماء الذي سبق حكايته.

وهذا احتمال آخر في المراد بكلام أحمد رحمه الله، لكن الاحتمال الأول أقوى فيما يبدو لي والله أعلم.

وعليه: فالذي يظهر أنه لا يصح التعلق بكلام أحمد السابق في نسبة هذا الرأي إليه، والله أعلم.

وقال بهذا الرأي أيضاً طائفة من الجبرية[1]، كالجهم بن صفوان[2] وأتباعه[3].

---

(١) ينظر: التمهيد لأبي الخطاب (٤/٢٩٥)، المطالب العالية للرازي (٣/٢٨٩)، جواب أهل العلم والإيمان لابن تيمية ص٢٣٧، الجواب الصحيح له (٣/١١٥)، مجموع الفتاوى (١١/٣٥٢)، و(١٦/٣٥) و(١٧/١٩٩).

والجبرية: نسبة إلى الجبر، وهو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى، والجبرية أصناف:

فمنهم الجبرية الخالصة: وهم الذين لا يثبتون للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً.

ومنهم الجبرية المتوسطة: وهم الذين يثبتون للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً.

ينظر الملل والنحل للشهرستاني ص٣٦.

(٢) سبقت الترجمة له.

(٣) ينظر: التمهيد لأبي الخطاب (٤/٢٩٦)، جواب أهل العلم والإيمان لابن تيمية ص٢٣٧، ٢٣٨، الجواب الصحيح (٣/١١٥، ٣١١)، مجموع فتاوى ابن تيمية (١١/٦٧٦)، و(١٦/٤٩٨) و(١٧/١٩٩، ٢٠٠)، وأصول الفقه لابن مفلح (١/١٥٠).

ونُسب هذا الرأي أيضاً لأهل الحديث[١]، والصحيح أن لهم قولين في هذه المسألة: نفي التحسين والتقبيح العقليين وإثباتهما، قال بكل قول طائفة منهم[٢].

وكذا قال بهذا الرأي طائفة من الصوفية، إذ إن بينهم فيه اختلافاً[٣].

وهو قول ابن حزم الظاهري[٤].

ونسب الرازي هذا القول إلى الفلاسفة[٥]، وهو خلاف المشهور عنهم[٦].

قال ابن تيمية: «وأما الفلاسفة فالنقل عنهم مختلف لتناقض كلامهم، فالمشهور عنهم أن العقل يحسن ويقبح كما نقله أبو الخطاب عنهم، ولكن كلامهم في مبادئ المنطق وقولهم: إن هذه القضايا من المشهورات لا من البرهانيات، لما رأى الناس أنه يناقض ذلك صاروا يحكون عنهم أنهم لا يقولون بتحسين العقل وتقبيحه، كما نقله الرازي وغيره»[٧].

---

(١) ينظر: أصول الفقه للامشي الحنفي ص٦٧، والواضح لابن عقيل (١/٢٦، ٢٠٠).

(٢) ينظر: التسعينية لابن تيمية (٣/٧٤٦) ودرء التعارض له (٩/٤٩)، وأصول الفقه لابن مفلح (١/١٥٤)، والتحبير شرح التحرير للمرداوي (٢/٧١٥).

(٣) ينظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (٩/٤٩).

(٤) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (١/٣٠-٣١، ٥٦) و(٨/٥٨٠)، والدرة فيما يجب اعتقاده ص٤٢٦، والفصل في الملل والأهواء والنحل ص١٠٥.

(٥) المطالب العالية للرازي (٣/٢٨٩).

(٦) ينظر: التمهيد لأبي الخطاب (٤/٢٩٥)، وأصول الفقه لابن مفلح (١/١٥٣).

(٧) درء تعارض العقل والنقل (٨/٦٥). وانظر أيضاً الرد على المنطقيين ص٤٢٢، ٤٣٥.

الرأي الثاني: الإقرار بالإدراك العقلي لحسن ما هو ملائم وقبح ما هو منافر، وكذا حسن ما هو كمال من الصفات كحسن العلم والقدرة ونحو ذلك، وقبح ما هو نقص من الصفات، كقبح الجهل والعجز ونحو ذلك.

لكن هؤلاء لا يرون المدح بما حسن عقلاً ولا الذم بما قبح عقلاً من هذه الأمور في الدنيا، ولا يرون أنه يثاب على ما استحسنه العقل ولا أنه يعاقب على ما استقبحه العقل في الآخرة، إذ لا مدح ولا ذم ولا ثواب ولا عقاب عندهم إلا بالشرع.

وفي هذا يقول الرازي رحمه الله: «لا نزاع في أنا نعرف بعقولنا كون بعض الأشياء ملائماً لطباعنا وبعضها منافراً لطباعنا، فإن اللذة وما يؤدي إليها ملائم، والألم وما يؤدي إليه منافر، ولا حاجة في معرفة هذه الملاءمة وهذه المنافرة إلى الشرع.

وأيضاً نعلم بعقولنا أن العلم صفة كمال والجهل صفة نقص.

إنما النزاع في أن كون بعض الأفعال متعلق الذم في الدنيا والعقاب في الآخرة، وكون البعض الآخر متعلق المدح في الدنيا والثواب في الآخرة، هل هو لأجل صفة عائدة إلى العقل أو ليس الأمر كذلك، بل هو محض حكم الشرع بذلك... ومذهبنا أنه مجرد حكم الشرع»[1].

---

(١) الأربعين في أصول الدين ص٢٤٦.

وهذا قول جمهور المتأخرين من الأشاعرة[١]، كما أنه منقول عن بعض متقدميهم كما سلف[٢]. وتبع الأشاعرة عليه جمع من العلماء في شتى المذاهب[٣].

---

(١) ينظر في ذلك: الأربعين في أصول الدين للرازي ص٢٤٦، المحصّل له ص٤٧٨، المحصول (١٢٣/١)، المختصر لابن الحاجب (١٩٨/١)، منتهى الوصول والأمل ص٢٩، الحاصل (٢٥٢/١)، الكاشف للأصفهاني (٣٠١/١)، التحصيل (١٨٠/١)، شرح تنقيح الفصول للقرافي ص٨٨، نفائس الأصول (٣٥١/١)، المنهاج للبيضاوي مع نهاية السول (٢٥٤/١)، شرح المختصر للشيرازي (٤٦١/١)، الفائق للهندي (٤٥٠/١)، نهاية الوصول له أيضا (٧٠٤/٢)، تقريب الوصول لابن جزيء ص٢٤٠ـ ٢٤١، بيان المختصر للأصفهاني (٢٨٨/١)، شرح العضد على المختصر (١٩٨/١)، المواقف للإيجي ص٢٣٤، الإبهاج لابن السبكي (١٣٥/١)، تشنيف المسامع للزركشي (١٣٩/١ـ ١٤٠)، جمع الجوامع (٨٠/١ـ ٨٢)، رفع الحاجب (٤٥٧/١)، شرح المعالم لابن التلمساني (١١٩/٢)، زوائد الأصول للإسنوي ص١٩٥، نهاية السول له (٢٥٤/١)، البحر المحيط للزركشي (١٥٠/١ـ ١٥٢)، رفع النقاب عن تنقيح الشهاب (٧٠١/٢، ٧٠٤)، مناهج العقول للبدخشي (٦٧/١).

(٢) انظر: (٣١٢/١) من هذا الكتاب.

(٣) ينظر: نهاية الوصول لابن الساعاتي (١٣١/١)، درء القول القبيح للطوفي ل ٥ ب، شرح مختصر الروضة له أيضاً (٤٠٣/١ـ ٤٠٤)، التوضيح لصدر الشريعة (١٧٢/١ـ ١٧٣)، التلويح على التوضيح (١٧٣/١)، شرح المنار لابن ملك ص٤٧، الغيث الهامع للعراقي (٢٠/١)، التحرير لابن الهمام مع تيسير التحرير (١٥٢/٢)، التقرير والتحبير لابن أمير الحاج (٩١/٢)، شرح الجراعي على مختصر ابن اللحام لـ ٣٤أ، التحبير شرح التحرير للمرداوي (٧١٥/٢ـ ٧١٦)، شرح المنار للعيني ص٤٧، الوجيز للكراماستي ص١٣٦، فتح الغفار لابن نجيم (٥٣/١ـ ٥٤)، شرح الكوكب المنير (٣٠٠/١ـ ٣٠١)، تيسير التحرير لأمير بادشاه (١٥٢/٢)، مسلم الثبوت (٢٥/١)، عمدة الحواشي للكنكوهي ص١٤٣، إفاضة الأنوار للحصكفي ص٧٥، نسمات الأسحار لابن عابدين ص٤٥، قمر الأقمار للكنوي (٨٨/١)، نيل السول للولاتي ص٢١.

فهؤلاء بعد إقرارهم بحسن الملائم وما هو كمال من الصفات، وقبح المنافر وما هو نقصان من الصفات عقلاً ينازعون في المدح والثناء على من اتصف بها أو الذم والانتقاص منه في الدنيا، وعلى ترتب الثواب والعقاب على ذلك في الآخرة بمجرد العقل.

وما حكوه من اتفاق في هذا الموضع حق، لكنهم ـ وكما سبق بيانه في الموقف من تحرير محل النزاع المشهور عنهم ـ توهموا أن الحسن والقبح الشرعي منفصل عن هذا الإدراك العقلي لما أقروا بحسنه أو قبحه.

والأمر ليس كذلك، بل إن جميع ما أمر الله به فيه نفع للخلق ومصلحة لهم، وجميع ما نهى الله عنه فيه مضرة لفاعليه ومفسدة في حقهم.

لذا يقول ابن تيمية رحمه الله: «وظن من ظن من هؤلاء أن الحسن والقبح المعلوم بالشرع خارج عن هذا، وهذا ليس كذلك بل جميع الأفعال التي أوجبها الله تعالى وندب إليها هي نافعة لفاعليها ومصلحة لهم، وجميع الأفعال التي نهى الله عنها هي ضارة لفاعليها ومفسدة في حقهم، والحمد والثواب المترتب على طاعة الشارع نافع للفاعل ومصلحة له، والذم والعقاب المترتب على معصيته ضار للفاعل ومفسدة له»[1].

ولا شك أنهم بتسليمهم بهذين الأمرين ـ الملاءمة أو المنافرة والنقص أو الكمال ـ ومنعهم اشتمال الذوات والأفعال على صفات هي للحسن أو القبح، وأهل لأن يمدح أو يذم بها فيه من التناقض مالا يخفى[2].

---

(١) مجموع الفتاوى (٨/٩٠).

(٢) انظر مثلاً النبوات لابن تيمية ص١٤٠.

وفي هذا يقول صدر الشريعة الحنفي[(١)] - بعد أن ذكر إقرارهم بحسن ما هو كمال وقبح ما هو نقصان -: «فلا شك أن كل كمال محمود وكل نقصان مذموم، وأن أصحاب الكمال محمودون بكمالاتهم وأصحاب النقائص مذمومون بنقائصهم، فإنكاره [أي الأشعري] الحسن والقبح بمعنى أنهما صفتان لأجلهما يحمد أو يذم الموصوف بهما في غاية التناقض»[(٢)].

ويقول المقبلي[(٣)]: «نعم هاهنا شيء مما ينبغي صرف النظر إليه، وهو اعتراف الأشاعرة والاتفاق منهم ومن سائر الناس أن التحسين والتقبيح بمعنى الكمال والنقص ثابت في نفس الأمر، وهذا يكاد يلحق الخلاف بالوفاق، فإن الكمال يستتبع الرفع من شأن من اتصف به، والنقص يستتبع الوضع من شأن من اتصف به، ولا شك أن من الرفع المدح للمتصف بالكمال، ومن الوضع الذم للمتصف بالنقص، بل إطلاق الكمال والنقص مدح وذم»[(٤)].

---

(١) سبقت الترجمة له.

(٢) التوضيح على متن التنقيح (١٨٩/١).

(٣) هو صالح بن المهدي بن علي المقبلي الزيدي اليمني، برع في الأصول والعربية والمعاني والبيان والحديث والتفسير.

من كتبه: العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ، ونجاح الطالب على مختصر المنتهى لابن الحاجب وغيرها.

توفي سنة ١١٠٨هـ، وقيل سنة ١١١٠هـ.

ترجمته في البدر الطالع (٢٨٨/١)، هدية العارفين (٤٢٤/١)، الأعلام (١٩٧/٣)، معجم الأصوليين (١٤٠/٢).

(٤) العلم الشامخ ص٢٢٣.

وهذا ما قرره ابن القيم حيث قال: «فأما المدح والذم فترتبه على النقصان والكمال والمتصف به، وذمهم لمؤثر النقص والمتصف به أمر عقلي فطري، وإنكاره يزاحم المكابرة»[١].

وقد مضى بيان تناقض الأشاعرة في ذلك، وما يلزم عليه بما يغني عن إعادته هنا[٢].

لكن بقي أن أبين أموراً في غاية الأهمية ينبغي ضمها لما مضى، لتكوِّن تصوراً واضحاً لهذا الرأي، ليظهر للعيان ويزول عن الناظر فيه مشكلة الإيهام، وهذه الأمور هي:

أولاً: أنهم مع إقرارهم بحسن ما يلائم الفاعل وقبح ما ينافره، فهم ينفون إطلاق الحسن والقبح بهذا المعنى في حق الله تعالى، إذ الحسن في حق الله تعالى عند هم هو ما شاءه وقدّره، والقبيح في حقه تعالى عندهم هو الممتنع لذاته[٣].

يقول ابن تيمية رحمه الله عنهم: «لما اعتقدوا أن لا حسن ولا قبح في الفعل إلا ما عاد على الفاعل منه حكم نفوا ذلك[٤]، وقالوا: القبيح في حق الله تعالى هو الممتنع لذاته، وكل ما يقدر ممكناً من الأفعال فهو حسن، إذ لا فرق بالنسبة إليه بين مفعول ومفعول»[٥].

---

(١) مفتاح دار السعادة (٢/٤٤).

(٢) انظر: (١/٣١٩) من هذا الكتاب.

(٣) ينظر: الملل والنحل للشهرستاني ص٢٠، غاية المرام في علم الكلام للآمدي ص٢٣٩، المواقف للإيجي ص٣٢٨، ٣٣٠، شرح المواقف للجرجاني (٧/١٩٥).

(٤) أي نفوا الحسن والقبح في أفعاله تعالى، كما يدل عليه ما بعده.

(٥) مجموع الفتاوى (٨/٩١).

ويقول أيضاً في حكاية مذهبهم: «إن العقل لا يعلم به حسن فعل ولا قبحه، أما في حق الله فلأن القبيح منه ممتنع لذاته، وأما في حق العباد فلأن الحسن والقبح لا يثبت إلا بالشرع»[١].

ويزيد: «بل الأمر والنهي والتحليل والتحريم ليس في نفس الأمر عندهم لا معروف ولا منكر ولا طيب ولا خبيث إلا أن يعبَّر عن ذلك بما يلائم الطباع، وذلك لا يقتضي عندهم كون الرب يحب المعروف ويبغض المنكر»[٢].

ويقول موضحاً ما هم عليه: «والنفاة لما نفوا الحسن والقبح في نفس الأمر، قالوا: لا فرق في ما يخلقه الله وبما يأمر به بين فعل وفعل، وليس في نفس الأمر حسن ولا قبيح ولا صفات توجب ذلك، واستثنوا ما يوجب اللذة والألم، لكن اعتقدوا ما اعتقدته المعتزلة أن هذا لا يجوز إثباته في حق الرب، وأما في حق العبد فظنوا أن الأفعال لا تقتضي إلا لذة وألماً في الدنيا، وأما كونها مشتملة على صفات تقتضي لذة وألماً في الآخرة، فذاك عندهم باطل. ولم يمكنهم أن يقولوا: إن الشارع يأمر بما فيه لذة مطلقاً وينهى عما فيه ألم مطلقاً»[٣].

ثانياً: أن جمهور الأشاعرة من أصحاب هذا الرأي وغيرهم يرون نفي الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى[٤]، وهذا الأمر له ارتباط وثيق بمسألة التحسين والتقبيح العقليين لا يخفى على المتأمل، كما سيأتي إن شاء الله.

---

(١) مجموع الفتاوى (١١/٣٥٢).

(٢) مجموع الفتاوى (٨/٤٣٣).

(٣) النبوات ص١٤٠ـ١٤٢.

(٤) ينظر: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص١٨٣، نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص٣٩٧، المواقف للإيجي ص٣٣١، إيثار الحق على الخلق ص١٩٩ـ٢٠٠، شرح المواقف للجرجاني (٧/٢٠٢)، التكليف في ضوء القضاء والقدر لأحمد بن علي عبدالعال ص٨٢.

وفي ذلك يقول ابن تيمية رحمه الله: «وأما الطرف الآخر في مسألة التحسين والتقبيح فهو قول من يقول: إن الأفعال لم تشتمل على صفات هي أحكام ولا على صفات هي علل للأحكام، بل القادر أمر بأحد المتماثلين دون الآخر لمحض الإرادة لا لحكمة ولا لرعاية مصلحة في الخلق والأمر»[١].

ويقول عنهم أيضاً: "ليس للأمر حكمة تنشأ لا من نفس الأمر ولا من نفس المأمور به، ولا يخلق الله شيئاً لحكمه، ولكن نفس المشيئة أوجبت وقوع ما وقع، وتخصيص أحد المتماثلين بلا مخصص، وليست الحسنات سبباً للثواب ولا السيئات سبباً للعقاب.

ولا لواحد منهما صفة صار بها حسنة وسيئة، بل لا معنى للحسنة إلا مجرد تعلق الأمر بها، ولا معنى للسيئة إلا مجرد تعلق النهي بها"[٢].

ثالثاً: إن جمهور الأشاعرة من أصحاب هذا الرأي وغيرهم يرون الجبر في أفعال العباد[٣]، مما سيأتي تفصيله وما قبله خلال مبحث سبب الخلاف في مسألة التحسين والتقبيح العقليين.

فقد استدل كبار منظريهم بالجبر على نفي التحسين والتقبيح، بل جعله الرازي وغيره من أقوى الأدلة في ذلك[٤]، كما سيأتي خلال عرض الأدلة.

---

(١) مجموع الفتاوى (٨/٤٣٢ـ ٤٣٣).

(٢) مجموع الفتاوى (١٧/١٩٩) أو جواب أهل العلم والإيمان ض٢٣٧.

(٣) ينظر: الإرشاد للجويني ص٧٩، ٨٩، الملل والنحل للشهرستاني ص٢٦، ٤١ـ ٤٢، الأربعين في أصول الدين للرازي ص١١ـ ١٢، معالم في أصول الدين له ص٥٦ـ ٥٩، والقضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة ومذاهب الناس فيه لعبدالرحمن المحمود ص٢٠٠ـ ٢٠١.

(٤) المحصول (١/١٢٤ـ ١٢٦) وغيره من المراجع الآتية أثناء الإحالة إلى دليلهم هذا في مبحث الأدلة.

وفي هذا يقول ابن تيمية رحمه الله رابطاً ذلك بما نحن بصدده:

«فقالت الجبرية: بل العبد مجبور على فعله، والجبر حق يوجب وجود أفعاله عند وجود الأسباب التي يخلقها الله، وامتناع وجودها عند عدم شيء من الأسباب.

وإذا كان مجبوراً يمتنع أن يكون الفعل حسناً أو قبيحاً لمعنى يقوم به.

وهذه طريقة أبي عبدالله الرازي ونحوه من الجبرية النافين لانقسام الفعل إلى حسن وقبيح»[١].

قلت: فبهذه الأمور مجتمعة يظهر للناظر حقيقة رأيهم في نفي التحسين والتقبيح العقليين بصرف النظر عن إقرارهم بحسن أو قبح صور معينة مما لا أثر له - فيما يبدو لي - في رأيهم في هذا الأصل، وإنما زاد كلامهم به اضطراباً وتناقضاً، والله أعلم.

الرأي الثالث: الإقرار بثبوت الحسن والقبح العقليين في أفعال العباد دون أفعال الله تعالى.

واختار هذا الرأي الرازي رحمه الله في كتابيه المعالم في أصول الدين والمطالب العالية.

حيث قال في المعالم: «فاعلم أن مذهبنا أن الحسن والقبح ثابتان في المشاهد بمقتضى العقل، وأما في حق الله تعالى فهو غير ثابت ألبتة»[٢].

---

(١) مجموع الفتاوى (١٦/٢٣٥-٢٣٦).

(٢) المعالم في أصول الدين ص٦٣.

وقال في المطالب العالية: «والمختار عندنا أن تحسين العقل وتقبيحه بالنسبة إلى العباد معتبر، وأما بالنسبة إلى الله تعالى فهو باطل»[١].

وذكر ابن تيمية رحمه الله أن هذا الرأي اختاره الرازي في آخر مصنفاته[٢]، وقال في موضع آخر أنه اختاره في آخر أمره[٣]، وذكر في موضع ثالث أنه سلّم به في آخر عمره[٤].

ويلحظ أن هذا الرأي قد أشار إليه الجويني في كتابه البرهان، حيث قال: «لسنا ننكر أن العقول تقتضي من أربابها اجتناب المهالك وابتدار المنافع الممكنة

---

(١) المطالب العالية من العلم الإلهي (٣/٢٨٩).

(٢) ذكره ابن تيمية في منهاج السنة النبوية (١/٤٥٠).

(٣) الرد على المنطقيين ص٤٢٢.

(٤) ذكره في كتاب النبوات ص١٣٩، فقال: "فلهذا سلّم الرازي في آخر عمره ما ذكره في كتاب [...] بأن الحسن والقبح العقليين ثابتان في أفعال العباد دون الرب إذا كان معناهما يؤول إلى اللذة والألم". وفي كتاب النبوات (١/٤٥٢) بتحقيق د. عبدالعزيز بن صالح الطويان وضع المحقق ما بين المعقوفتين اسم كتاب "أقسام اللذات" وقال في هامش (١): "بياض بمقدار ثلاث كلمات في جميع النسخ، ولعل ما أثبت هو المقصود؛ لأنه ألفه في آخر حياته" أ.هـ.

وقد نقل الزركشي في تشنيف المسامع (١/١٤١-١٤٢) هذه الجملة عن ابن تيمية - فيما يبدو لي - دون أن يذكر اسمه، بل قال: "ومن المحققين من ردَّ هذا القسم إلى الأول، وقال: إنه في الحقيقة راجع إلى الألم واللذة، ولهذا سلم الرازي في آخر عمره ما ذكره في كتابه "نهاية العقول": أن الحسن والقبح العقليين ثابتان في أفعال العباد إذ كان معناهما يؤول إلى اللذة والألم". فسمى الكتاب بـ "نهاية العقول".

قلت: وفي الإحالة إلى كتابي الرازي "المعالم" و"المطالب" ما يغني عن التخمين هنا، والله أعلم.

على تفاصيل فيها، وجحد هذا خروج عن المعقول، ولكن ذلك في حق الآدميين، والكلام في مسألتنا مداره على ما يقبح ويحسن في حكم الله تعالى»[١].

وهو ظاهر في قوله بهذا الرأي في هذا الموضع.

والحق أن هذا الرأي يعتبر تطوراً تدريجياً لفكر من قال به من نفاة التحسين والتقبيح العقليين، لكن لا بد لإيضاح هذا الرأي أيضاً من أن تضم إليه الأمور الثلاثة التي سبق ذكرها آنفاً خلال عرض الرأي الثاني للنفاة، حتى يفهم المراد به حقيقة، والله أعلم.

المذهب الثاني في المسألة: إثبات التحسين والتقبيح العقليين:

وقد اشتهر هذا القول عن المعتزلة، وتبعهم عليه كثير من أرباب المذاهب الأخرى ممن سيأتي نقله عنهم إن شاء الله.

وفيما يلي سوف ألخص مذهب المعتزلة من كتب غيرهم ممن نقل مذهبهم في هذه المسألة، ثم أنقل عن كتب المعتزلة أنفسهم لأقف على حقيقة مذهبهم في هذه المسألة.

وإنما عمدت إلى هذه الطريقة في تحرير قول المعتزلة؛ لكثرة المنقول عنهم مع الاختلاف والاضطراب في فهم مرادهم، فأردت عرض ما قيل عنهم ثم تدقيق ذلك وتمحيصه بعرضه على نصوصهم وتحريراتهم.

أولاً: مذهب المعتزلة مما نقله عنهم غيرهم:

ملخص ما أورده كثير ممن كتب في هذه المسألة أن مذهب المعتزلة هو القول بالتحسين والتقبيح العقليين.

---

(١) البرهان في أصول الفقه (١/ ٨٢).

وأن الأفعال عندهم تنقسم من حيث نوع الإدراك لها إلى ثلاثة أقسام[١]:

القسم الأول: ما يدرك العقل الحسن والقبح فيه بضرورة العقل وبديهته، وهو عندهم: ما اتضح حكمه ووجه المصلحة أو المفسدة فيه غاية الإيضاح ولم تقابل المصلحة فيه مفسدة أو لم تقابل المفسدة فيه مصلحة[٢].

---

(١) ينظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد للجويني ص١٠٧، والبرهان له (١/٧٩- ٨٠)، والتلخيص له أيضاً (١/١٥٧)، قواطع الأدلة لابن السمعاني (٢/٤٥- ٤٦)، المستصفى (١/٥٦)، المنخول ص٨- ٩، الوصول إلى الأصول لابن برهان (١/٥٦-٥٧)، نهاية الإقدام للشهرستاني ص٣٧١، المحصول للرازي (١/١٢٤)، الإحكام للآمدي (١/٨٠)، غاية المرام في علم الكلام له أيضاً ص٢٣٣- ٢٣٤، ومنتهى السول له أيضاً (١/١٨)، منتهى الوصول والأمل لابن الحاجب ص٢٩، ومختصره له أيضاً (١/١٩٨)، الحاصل للآمدي (١/٢٥٢- ٢٥٣)، الكاشف عن المحصول للأصفهاني (١/٣٠١، ٣٢٥)، شرح تنقيح الفصول للقرافي ص٩١، نهاية الوصول إلى علم الأصول لابن الساعاتي (١/١٣١- ١٣٢)، شرح المختصر للقطب الشيرازي (١/٤٦٣- ٤٦٤)، الفائق للهندي (١/٤٥٢- ٤٥٣)، نهاية الوصول في دراية الأصول له أيضاً (٢/٧٠٦)، درء القول القبيح للطوفي (ل ٦أ)، شرح مختصر الروضة له (١/٤٠٢-٤٠٣)، تقريب الوصول لابن جزيء ص٢٤٢، بيان المختصر للأصفهاني (١/٢٩٠)، المواقف في علم الكلام للإيجي ص٣٢٣، الإبهاج لابن السبكي (١/١٣٥)، رفع الحاجب (١/٤٥٢- ٤٥٣)، شرح المعالم لابن التلمساني (٢/١٢٠)، نهاية السول للإسنوي (١/١٥٥)، التلويح على التوضيح (١/١٧٣)، البحر المحيط (١/١٣٧، ١٤١، ١٤٤)، التقرير والتحبير لابن أمير الحاج (٢/٨٩)، رفع النقاب عن تنقيح الشهاب (٢/٧٠٨)، الوجيز في أصول الفقه للكراماستي ص١٣٧، تيسير التحرير (٢/١٥٠)، مسلم الثبوت وفواتح الرحموت (١/٢٦- ٢٧)، إرشاد الفحول للشوكاني ص٧، ومنتهى السول للولاتي ص٢٠.

(٢) ينظر: رفع الحاجب لابن السبكي (١/٤٥٣).

ومثلوا على ذلك في جانب الحسن: بحسن إنقاذ الغرقى من غير ضرر يلحق المنقذ، وحسن شكر المنعم ومعرفته، وحسن الصدق النافع.

وقالوا في المثال الأخير: إن الصدق النافع حسن بالضرورة؛ لأن كونه صدقاً جهة حسنٍ، وكونه نفعاً جهة حسنٍ، فلا مدخل للنظر هنا.

ومثلوا على ذلك في جانب القبح: بقبح الكفران وإيلام البريء، والكذب الضار.

وقالوا في المثال الأخير: إن قبح الكذب مدرك بالضرورة؛ لأن كونه كذباً جهة قبح، وكونه ضرراً جهة قبح، فلا مدخل للنظر هنا أيضاً.

القسم الثاني: ما يدرك العقل الحسن والقبح فيه بالنظر والاستدلال، وهو ما انحطت رتبته عن الإيضاح في القسم الذي قبله، وللرأي فيه مجال، لتعارض المصلحة والمفسدة فيه[1].

فهو محل نظر واجتهاد وتفكر وتأمل، وحينئذ لا بد فيه من النظر في كل صورة منه على حدة حتى يقضى بحسنها أو قبحها أو يتوقف فيها[2].

ومثلوا على ذلك: بحسن الصدق الضار أو قبحه، وقبح الكذب النافع أو حسنه على قدر اختلاف المضرة والنفع فيه.

القسم الثالث: ما يدرك العقل الحسن والقبح فيه بواسطة السمع المنقول، وذلك لأن هذا القسم لا تبلغ العقول لوحدها كنه معرفته ولو بحثت وفكرت واستنبطت، فالعقل يفتقر فيه إلى الشرع[3].

---

(١) ينظر: رفع الحاجب لابن السبكي (١/٤٥٣).

(٢) ينظر: شرح تنقيح الفصول للقرافي ص٩١، ورفع النقاب عن تنقيح الشهاب (٢/٧٠٨).

(٣) ينظر: رفع الحاجب (١/٤٥٣).

ومثلوا على ذلك بحسن الصلاة والحج وسائر العبادات، وقبح الزنا وشرب الخمر، وحسن الصوم في اليوم الأخير من رمضان وقبحه في اليوم الأول من شوال.

ويرى المعتزلة أن نظر العقل غير منقطع عن هذا القسم على الإطلاق، بل هو متعلق به تعلقاً كلياً وإن انقطع عنه من جهة التفصيل.

وذلك أن العقل قضى قضاءً كلياً وحكم حكماً جملياً أن كل فعلٍ أفضى إلى مفسدة كان قبيحاً وأن كل فعلٍ أفضى إلى مصلحة كان حسناً، غير أن الوجه الخاص الذي كانت الصلاة مثلاً ناهية عن الفحشاء والمنكر والبغضاء لأجله لا يدرك بدقيق النظر وتحليله، فإذا أخبرنا صاحب الشرع المقطوع بصدقه أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر وأن شرب القليل من الخمر يصدُّ عن ذكر الله عز وجل وعن الصلاة بان لنا اندراج هذين الفعلين في قبيل المستحسنات والمستقبحات الفعلية[1].

فعندهم الشرائع مؤكدة لما قضى به العقل في القسمين الأولين، وهي مظهره وكاشفة لما لم يستقل العقل بإدراكه في القسم الثالث[2].

---

(١) ينظر: الوصول إلى الأصول لابن برهان (١/٥٧ـ ٥٨)، الآيات البينات للعبادي (١/١٢٣ـ ١٢٤).

(٢) ينظر: قواطع الأدلة لابن السمعاني (٢/٤٥ـ ٤٦)، تخريج الفروع على الأصول البينات ص ٢٤٥ تنقيح الفصول للقرافي مع شرحه ص٨٨، وشرح تنقيح الفصول ص٨٩، ٩١، شرح مختصر الروضة للطوفي (١/٤٠٤ـ ٤٠٥)، تقريب الوصول لابن جزيء ص٢٤٢، المواقف في علم الكلام للإيجي ص٣٢٣، الإبهاج لابن السبكي (١/١٣٥)، نهاية السول للإسنوي (١/١٥٤ـ ١٥٥)، التلويح على التوضيح (١/١٧٣)، البحر المحيط (١/١٣٤، ١٤٤)، سلاسل الذهب ص٩٨، التحبير للمرداوي (٢/٧٢٣)، رفع النقاب عن تنقيح الشهاب (٢/٧٠٤)، الآيات البينات للعبادي (١/١٢٣)، مسلم الثبوت (١/٢٦)، إرشاد الفحول ص٧، حاشية العطار على المحلي على جمع الجوامع (١/٧٨، ٧٩)، نسمات الأسحار لابن عابدين ص٤٦، منتهى السول للولاتي ص٢٠.

وليست الشرائع موجبة للحسن والقبح بنفس الأمر[١]، إذ الشرع عندهم مخبر عن حال المحل لا أنه منشيءٌ فيه حكماً[٢].

وحكى هؤلاء العلماء اختلاف المعتزلة بعد ذلك في الجهة المحسنة والمقبحة على أربعة آراء[٣]:

---

(١) ينظر: جواب أهل العلم والإيمان لابن تيمية ص٢٣٧ أو مجموع الفتاوى (١٧/ ١٩٨)، حاشية السعد على شرح العضد على المختصر (١/ ١٩٩)، البحر المحيط (١/ ١٤٤)، التحبير للمرداوي (٢/ ٧٢٢)، شرح الكوكب المنير (١/ ٣٠٦ـ ٣٠٧)، الآيات البينات للعبادي (١/ ١٢٣)، تقريرات الشربيني على جمع الجوامع (١/ ٧٨).

(٢) ينظر: نهاية الإقدام للشهرستاني ص٣٧١، درء القول القبيح (ل٤ب)، جواب أهل العلم والإيمان لابن تيمية ص٢٣٧ أو مجموع الفتاوى (١٧/ ١٩٨)، شرح المعالم لابن التلمساني (٢/ ١٢٠)، التحبير للمرداوي (٢/ ٧٢٢، ٧٢٣)، شرح الكوكب المنير للفتوحي (١/ ٣٠٦ـ ٣٠٧).

(٣) ينظر: مقالات الإسلاميين للأشعري ص٣٥٦، التقريب والإرشاد الصغير للباقلاني (١/ ٢٧٨)، البرهان للجويني (١/ ٨٠)، التلخيص له (١/ ١٥٦ـ ١٥٧)، الإحكام للآمدي (١/ ٨٠)، منتهى الوصول والأمل لابن الحاجب ص٢٩، ومختصره له (١/ ١٩٨)، الكاشف عن المحصول للأصفهاني (١/ ٣٠١)، نفائس الأصول للقرافي (١/ ٣٥١)، نهاية الوصول إلى علم الأصول لابن الساعاتي (١/ ١٣٢)، شرح المختصر للقطب الشيرازي (١/ ٤٦٤)، الفائق للهندي (١/ ٤٥٢)، التوضيح على متن التنقيح (١/ ١٨٩)، بيان المختصر للأصفهاني (١/ ٢٩٠ـ ٢٩١)، شرح العضد على المختصر (١/ ٢٠٢)، المواقف للإيجي ص٣٢٣، أصول الفقه لابن مفلح (١/ ١٥٥)، شرح المعالم لابن التلمساني (٢/ ١١٩)، رفع الحاجب (١/ ٤٥٤ـ ٤٥٦)، التلويح على التوضيح (١/ ١٧٣)، وحاشية السعد على شرح العضد على المختصر (١/ ٢٠٢)، البحر المحيط (١/ ١٣٤، ١٤٣، ١٦٩)، تشنيف المسامع (١/ ١٤١)، حاشية الجرجاني على شرح العضد على المختصر (١/ ٢٠١)، التحرير لابن الهمام مع تيسير التحرير (٢/ ١٥٠)، التقرير والتحبير لابن أمير الحاج (٢/ ٨٩)، التحبير للمرداوي (٢/ ٧٢٠)، أصول الفقه للكراماستي ص١٣٧، تيسير التحرير (٢/ ١٥٠)، مسلم الثبوت وفواتح الرحموت (١/ ٢٧).

الرأي الأول: أن الحسن والقبح يحصل للفعل من غير صفة توجبه، بل الفعل يقتضي لذاته أحدهما، بحيث لو نظر إلى ذات الفعل لوجد فيه الحسن أو القبح.

وهذا رأي الأوائل من المعتزلة [١].

لكن ابن تيمية رحمه الله أنكر وجود هذا الرأي أصلاً، حيث قال: "لم يقل أحدٌ أنَّ الحسن والقبيح لازم لذات الفعل، كما تظن طائفة نقلت قولهم" [٢].

الرأي الثاني: أن الحسن أو القبح يحصل لأجل صفة زائدة على الفعل لازمة له فتقتضي تلك الصفة اللازمة حسن الفعل أو قبحه، مثل الزنا قبيح؛ لأنه مشتمل على مفسدة اختلاط النسب المفضي إلى ترك تعهد الأولاد، والصوم حسنٌ لأنه يكسر القوة الشهوانية الباعثة على المفسدة.

وهذا رأي المتأخرين من المعتزلة [٣]، ونسبه بعضهم إلى أكثر المتأخرين منهم [٤]

---

(١) ينظر: الإحكام للآمدي (١/٨٠)، منتهى الوصول لابن الحاجب ص٢٩، ومختصره له (١/١٩٨)، الكاشف عن المحصول للأصفهاني (١/٣٠١)، نفائس الأصول للقرافي (١/٣٥١)، نهاية الوصول لابن الساعاتي (١/١٣٢)، الفائق للهندي (١/٤٥٢)، بيان المختصر للأصفهاني (١/٢٩٠)، شرح العضد على المختصر (١/٢٠٢)، أصول الفقه لابن مفلح (١/١٥٥)، البحر المحيط (١/١٤٣، ١٦٩)، حاشية الجرجاني على شرح العضد على المختصر (١/٢٠١)، التحرير لابن الهمام مع تيسير التحرير (٢/١٥٠)، التحبير شرح التحرير للمرداوي (٢/٧٢٠).

(٢) الرد على المنطقيين ص٤٢٢. وانظره كذلك في أصول الفقه لابن مفلح (١/١٥٦)، والتحبير شرح التحرير للمرداوي (٢/٧٢١).

(٣) ينظر: البحر المحيط (١/١٤٣)، مسلم الثبوت (١/٢٧).

(٤) ينظر: الفائق للهندي (١/٤٥٢)، بيان المختصر للأصفهاني (١/٢٩١)، التحبير للمرداوي (٢/٧٢٠).

وعزاه الآمدي[(١)] وغيره[(٢)] إلى الجبائية[(٣)].

الرأي الثالث: أن الفعل القبيح متصف بصفة توجب قبحه دون الفعل الحسن، فيكفي فيه عدم موجب القبح، فإنه لذاته يقتضي الحسن، فالفعل إن كان فيه ما يكون مؤدياً إلى المفسدة يكون قبيحاً وإلا فيكون حسناً.

ونُسب هذا الرأي أيضاً إلى أبي علي الجبائي وأتباعه[(٤)]، وعزاه بعضهم إلى أبي الحسين البصري[(٥)].

الرأي الرابع: أن الأفعال حسنة أو قبيحة تحصل بصفة توجب الحسن أو القبح فيها، لكنها ليست صفة حقيقية، بل وجوه واعتبارات تختلف.

---

(١) في الإحكام (١/ ٨٠).

(٢) ينظر: نهاية الوصول إلى علم الأصول لابن الساعاتي (١/ ١٣٢).

(٣) الجبائية: هم أتباع أبي علي محمد بن عبدالوهاب الجبائي المتوفى سنة ٣٠٣هـ، من عقائدهم: أن الله متكلم بكلام يخلقه في محل، وأن الله لا يرى في الآخرة بالأبصار، وأن العبد خالق لفعله من خير أو شر، وقالوا بالمنزلة بين المنزلتين، وأنكروا كَرامات الأولياء. ومن ضلالات الجبائي: أنه سمى الله مطيعاً لعبده، وزعم أن أسماء الله تعالى جارية على القياس، وأجاز اشتقاق اسم له من كل فعلٍ فعله، وغير ذلك مما ذكر عنه في كتب الفرق.

ينظر: الفرق بين الفرق ص١٨٣، الملل والنحل للشهرستاني ص٣٢.

(٤) ينظر: الكاشف عن المحصول للأصفهاني (١/ ٣٠١)، التحرير لابن الهمام مع التقرير والتحبير (٢/ ٨٩) وتيسير التحرير (٢/ ١٥٠)، التحبير للمرداوي (٢/ ٧٢٠).

(٥) ينظر: التقرير والتحبير (٢/ ٨٩)، وتيسير التحرير (٢/ ١٥٠).

ومثلوا على ذلك: بلطم اليتيم، فهو باعتبار كونه تأديباً حسنٌ، وباعتبار مجرد الإيلام والتعذيب قبيح.

ومثل بعضهم على ذلك: بالمواقعة بين شخصين بلا نكاح ولا ملك يمين، فإنه إذا تحقق الاشتباه من الجانبين يكون حسناً بهذا الاعتبار، وإذا لم يتحقق الاشتباه أصلاً كان قبيحاً بهذا الاعتبار، وإذا تحقق الاشتباه من جانب دون جانب آخر، فهو حسن في حق من اشتبه عليه، قبيحٌ في حق من لم يشتبه عليه[1].

ونسب كثير من العلماء هذا الرأي إلى أبي علي الجبائي وأتباعه أيضاً[2].

هذا ملخص جامع لما يمكن أن يقال إنه مذهب المعتزلة باتفاق الناقلين عنهم من غيرهم.

وذكر كثير من الناقلين لمذهب المعتزلة أن النزاع في هذه المسألة معهم هو في كون الفعل متعلق المدح والثواب والذم والعقاب آجلاً وعاجلاً، فحكوا عن المعتزلة أن الحسن أو القبح ليس إلا لكون الفعل واقعاً على وجهٍ مخصوصٍ لأجله يستحق فاعله المدح أو الذم عاجلاً، والثواب أو العقاب آجلاً، فرتَّب

---

(١) ينظر: بيان المختصر للأصفهاني (١/ ٢٩١).

(٢) ينظر: منتهى الوصول والأمل لابن الحاجب ص٢٩، ومختصره له (١/ ١٩٨)، بيان المختصر (١/ ٢٩١)، شرح العضد على المختصر (١/ ٢٠٢)، أصول ابن مفلح (١/ ١٥٥)، رفع الحاجب (١/ ٤٥٦)، البحر المحيط (١/ ١٦٩)، حاشية الجرجاني على شرح العضد على المختصر (١/ ٢٠٢).

المعتزلة على التحسين والتقبيح العقليين المدح والثواب والذم والعقاب(١).

* واختلف هؤلاء النقلة لمذهب المعتزلة بعد هذا في التعبير عن هذا المذهب،

---

(١) ينظر: التقريب والإرشاد الصغير للباقلاني (١/٢٨٤)، أصول الدين للبغدادي ص٢٤، الوصول إلى الأصول لابن برهان (١/٦٢)، الأربعين في أصول الدين للرازي ص٢٤٦، المحصَّل له ص٤٧٨، والمحصول (١/١٢٣)، منتهى الوصول والأمل لابن الحاجب ص٢٩، الحاصل (١/٢٥٢)، الكاشف (١/٣٠١)، التحصيل (١/١٨٠)، تنقيح الفصول ص٨٨، نفائس الأصول (١/٣٥١)، المنهاج للبيضاوي مع نهاية السول (١/٢٥)، نهاية الوصول لابن الساعاتي (١/١٣١)، شرح المختصر للشيرازي (١/٤٦١، الفائق للهندي (١/٤٥٠)، درء القول القبيح للطوفي (ل٥ب)، شرح مختصر الروضة له (١/٤٠٤)، درء التعارض لابن تيمية (٨/٢٢)، الرد على المنطقيين ص٤٢٢، مجموع فتاوى ابن تيمية (١/٣٤٧) و(٣/١١٤ـ ١١٥) و(٨/٣٠٨ـ ٣١٠)، منهاج السنة النبوية له (١/٤٤٩) و(٣/٢٨)، تقريب الوصول لابن جزيء ص٢٤١، التوضيح لصدر الشريعة (١/١٧٣)، بيان المختصر للأصفهاني (١/٢٨٨)، مدارج السالكين لابن القيم (١/٢٣٧)، مفتاح دار السعادة له أيضاً (٢/٤٤)، المواقف للإيجي ص٢٣٤، الإبهاج لابن السبكي (١/١٣٥)، تشنيف المسامع (١/١٤٠)، جمع الجوامع بشرح المحلي (١/٨٢)، رفع الحاجب (١/٤٥٧)، شرح المعالم لابن التلمساني (٢/١١٩)، التلويح للتفتازاني (١/١٧٣)، البحر المحيط (١/١٤٣، ١٤٥)، سلاسل الذهب ص٩٧، شرح المنار لابن ملك ص٤٧، الغيث الهامع للعراقي (١/٢٠)، التحرير لابن الهمام مع التقرير والتحبير (٢/٩١)، ومع تيسير التحرير (٢/١٥٢)، شرح الجراعي على مختصر ابن اللحام (ل٣٤أ)، التحبير للمرداوي (٢/٧١٥)، شرح الكوكب المنير (١/٣٠١)، فواتح الرحموت (١/٢٥)، ونسمات الأسحار لابن عابدين ص٤٥، وغيرهم كثير.

فحكى بعضهم أن العقل عند المعتزلة حاكم[1] أو أن المعتزلة يحكمون العقل[2] أو أن العقل عند المعتزلة يبيح ويوجب ويحرم[3].

ومن ذلك نقل ابن برهان في كتابه الاعتصام عن جماعة من المتكلمين والفقهاء قولهم: «كل حسن فوجوبه بالعقل»[4].

وقول الآمدي: «اعلم أنه لا حاكم سوى الله تعالى، ولا حكم إلا ما حكم به. ويتفرع عليه: أن العقل لا يحسن ولا يقبح، ولا يوجب شكر المنعم، وأنه لا حكم قبل ورود الشرع»[5].

---

(١) ينظر: الإحكام للآمدي (١/٧٩)، ومنتهى السوله لـه (١/١٨)، المنهاج للبيضاوي مع معراج المنهاج للجزري (١/١١١)، وشرح الأصفهاني (١/١١٩)، والإبهاج (١/١٣٥)، ونهاية السول ومناهج العقول (١/١٥٣)، المواقف للإيجي ص٣٢٣، البحر المحيط (١/١٤٢، ١٤٤ـ ١٤٥)، شرح المنار في الأصول لابن ملك ص٤٨، الوجيز في أصول الفقه للكراماستي ص١٣٧، فتح الغفار لابن نجيم (١/٥٤)، إفاضة الأنوار على أصول المنار للحصكفي ص٧٥، نور الأنوار للملاجيون (١/٩١)، نسمات الأسحار لابن عابدين ص ٤٥ـ ٤٦، وتقريرات الشربيني على جمع الجوامع (١/٩٢).

(٢) ينظر: درء القول القبيح للطوفي (لـ ٥أ ـ ب)، جمع الجوامع (١/٩٢)، البحر المحيط (١/١٣٤)، تشنيف المسامع (١/١٤٧)، الغيث الهامع للعراقي (١/٢١)، المحلي على جمع الجوامع (١/٩٢)، الضياء اللامع لحلولو (١/١٥٨)، ونشر البنود على مراقي السعود (١/٢٠).

(٣) ينظر: أصول الدين للبغدادي ص٢٦، كشف الأسرار للبخاري (٤/٢٢٩)، حاشية السعد على شرح العضد على المختصر (١/١٩٩)، البحر المحيط (١/١٣٤، ١٣٥)، التحبير للمرداوي (٢/٧٢٠)، شرح الكوكب المنير (١/٣٠٢)، الآيات البينات للعبادي (١/١١٤، ١٢٢ـ ١٢٣)، العطار على المحلي على جمع الجوامع (١/٧٨).

(٤) ينظر درء القول القبيح للطوفي (لـ ٥ أ).

(٥) الإحكام (١/٧٩)، ونحوه في منتهى السول له (١/١٨).

لذا قال الطوفي: «وظاهر عبارة ابن برهان في حكايته عنهم "كل حسن فوجوبه بالعقل" وقول الآمدي "الحاكم هو الله ولا حاكم سواه" أن مذهب القائلين بالتحسين والتقبيح أن العقل موجب وحاكم، وبذلك صرح بعض الأصوليين»[(١)] .

بل هذا ما يفهم من كلام الرازي في المحصّل خلال تحريره لمحل النزاع في هذه المسألة، حيث قال: «وتارة قد يراد بهما كون الفعل موجباً للثواب والعقاب والمدح والذم، وهما بهذا المعنى شرعيان عندنا خلافاً للمعتزلة»[(٢)] .

فالتعبير بـ«كون الفعل موجباً للثواب والعقاب» يدل على فهمه أن العقل يوجب على مذهب المعتزلة [(٣)] .

وبهذا عبر ابن تيمية أيضاً في موضع من كلامه، حيث قال: «إن أعظم الناس تعظيماً للعقل هم القائلون بأنه يوجب ويحظر ويحسن ويقبح كالمعتزلة..»[(٤)].

---

(١) درء القول القبيح (ل ٥ أ ـ ب).

(٢) المحصّل للرازي ص٤٧٩.

(٣) لكن الرازي في المحصول (١٢٣/١) عبَّر بقوله: "النزاع في كون الفعل متعلق الذم عاجلاً والعقاب آجلاً" فأتى بلفظة "متعلق"، وكذا فعل في الأربعين له ص٢٤٦، وهذه اللفظة لا تدل دلالة لفظة "موجب" التي يفهم منها أن العقل موجب.

(٤) درء تعارض العقل والنقل (٦٥/٩).

ويقول ابن ملك[1]: «وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل، لا دخل فيه للشرع»[2].

إلى غير ذلك من النصوص الكثيرة الدائرة حول هذا المعنى.

لذا يقول الطوفي رحمه الله: «والذي يدل قطعاً أنهم فهموا ذلك أن الفضلاء المعتبرين منهم يستدلون بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[3] ونظائرها من الآي، ولولا العقل موجباً أو حاكماً لأوجب العقاب قبل البعثة، وهو خلاف النص»[4].

فهذا ما فهمه فئام من العلماء من مذهب المعتزلة في هذه المسألة، وقد ردَّ هذا الفهم جمع من أهل التحقيق من الأشاعرة وغيرهم ممن يخالف المعتزلة، وصرَّحوا بأنه لا خلاف أصلاً بين المسلمين في أن الحاكم هو الله رب العالمين[5]،

---

(١) هو عبداللطيف بن عبدالعزيز بن أمين الدين بن فرشتا الكرماني الحنفي، المعروف بابن ملك، كان فقيهاً أصولياً.

من كتبه: شرح المنار في الأصول، شرح مجمع البحرين لابن الساعاتي في الفقه، وغيرها.

توفي سنة ٨٠١هـ، وقيل: سنة ٨٨٥هـ.

ترجمته في شذرات الذهب (٣٤٢/٧)، الفوائد البهية ص١٠٧، هدية العارفين (٦١٧/١)، الفتح المبين (٥٠/٣)، أصول الفقه تاريخه ورجاله ص٤٢٦.

(٢) شرح المنار في الأصول ص٤٨.

(٣) سورة الإسراء، الآية [١٥].

(٤) درء القول القبيح (لـ ٥ ب). وقاله الزركشي أيضاً كما في البحر المحيط (١٤٤/١).

(٥) ينظر: شرح مختصر الروضة للطوفي (٤٠٥/١)، رفع الحاجب لابن السبكي (٤٤٧/١)، نهاية السول للإسنوي (١٥٥/١)، البحر المحيط (١٣٤/١)، التقرير والتحبير (٨٩/٢)، الضياء اللامع لحلولو (١٤٩/١)، مناهج العقول للبدخشي (١٥٣/١)، تيسير التحرير (١٥٠/٢)، الآيات البينات للعبادي (١١٣/١-١١٤)، مسلم الثبوت (٢٥/١)، إرشاد الفحول للشوكاني ص٧، حاشية العطار على المحلي على جمع الجوامع (٧٩/١، ٨٣، ٩٢).

وأن مخالفة هذا مما لا يجترئ عليه أحدٌ ممن يدعي الإسلام[١].

وأن مراد المعتزلة في قولهم بالتحسين والتقبيح العقليين أن العقل يدرك الحكم بالحسن والقبح، إذ هو طريق إلى العلم بالحكم الشرعي، فالعقل عندهم يدرك أن الله لحكمته البالغة كلف بترك المفاسد وتحصيل المصالح، فهو يدرك أن الله أوجب وحرَّم لا أن العقل يوجب ويحرم.

وهذا الإدراك العقلي لكون الفعل مصلحة أو مفسدة يترتب عليه عند المعتزلة الجزم بارتباط الثواب والعقاب بها ابتداءً، فإن لم يدرك ذلك توقف في جزمه على تعريف الشرع له بكونه مصلحة أو مفسدة.

ولأزيد هذا البيان وضوحاً سوف أعرض لبعض ما سطرته أقلام أولئك العلماء في ذلك، وأسوق طرفاً من نصوصهم في هذا الشأن.

فمن ذلك قول إلكيا الطبري رحمه الله[٢]: «قالت المعتزلة: العقل يوجب، ولا يعنون ههنا إيجاب العلة معلولها أو أن العقل يأمر، فإن الاقتضاء منه غير معقول، وهو عرض، والأمر يستدعي الرتبة، فإذاً المعني به: أن العقل يعلم

---

(١) ينظر: فواتح الرحموت (١/٢٥).

(٢) هو أبوالحسن علي بن محمد بن علي الطبري، الملقب بعماد الدين، والمشهور بإلكيا الهراسي، كان فقيهاً مفسراً أصولياً محدثاً.

من كتبه: شفاء المسترشدين، وأحكام القرآن، والتعليق في أصول الفقه.

توفي سنة ٥٠٤هـ.

ترجمته في وفيات الأعيان (١/٣٢٧)، شذرات الذهب (٤/٨)، الفتح المبين (٢/٦)، أعلام أصول الفقه الإسلامي ومصنفاتهم (٣/٢٨٢)، أصول الفقه تاريخه ورجاله ص٢٠١.

وجوب بعض الأفعال عليه. والمعني بوجوبه: علمه باقتران ضرر بتركه، وإليه يرجع معنى الوجوب والحسن والقبح»[1].

وقال ابن برهان: «واعلم أن المعتزلة ما عنوا بقولهم: إن العقل يحسن ويقبح أن العقل يوجب كون بعض الأفعال حسناً وبعضها قبيحاً، فإن العقل ضرب من العلوم الضرورية، وهو العلم بما يجب ويجوز ويستحيل، والعلم لا يوجب للمعلوم الذي يتعلق به صفة زائدة، بل يكون متعلقاً به على ما هو عليه، فإن كان حسناً علم على ما هو عليه، وكذا إن كان قبيحاً علم على ما هو عليه، وإنما تحسن بعض الأفعال ويقبح بعضها لوقوعها على وجهٍ أو حالٍ لأجله تلك الصفة كانت حسنة أو قبيحة أو كان العقل عندهم يكشف عن حسن الحسن وقبح القبيح لا أنه يوجب ذلك»[2].

وقال القرافي رحمه الله: «ثم المدرك عند المعتزلة في هذه المسألة أن الله تعالى حكيمٌ فيستحيل عليه تعالى إهمال المفاسد لا يحرمها، وإهمال المصالح فلا يأمر بها، فكذلك كل ما هو ثابت بعد الشرع هو ثابت قبله، إذ لو لم يثبت قبله لوقع إهمال المفاسد والمصالح، فالعقل عندهم أدرك أن الله تعالى حكم بتحريم المفاسد وإيجاب المصالح لا لأن العقل هو الموجب والمحرم، بل الموجب والمحرم هو الله تعالى، ولكن ذلك عندهم يجب له لذاته لكونه حكيماً، كما يجب له لذاته كونه عليماً»[3].

---

(١) ينظر: البحر المحيط (١/ ١٣٤).

(٢) الوصول إلى الأصول (١/ ٥٨).

(٣) شرح تنقيح الفصول ص٩٠.

ويزيد القرافي هذا الأمر وضوحاً بقوله: «ليس مراد المعتزلة بأن الأحكام عقلية أن الأوصاف مستقلة بالأحكام ولا أن العقل هو الموجب أو المحرم، بل معناه: أن العقل عندهم أدرك أن الله تعالى لحكمته البالغة يكلف بترك المفاسد وتحصيل المصالح، فالعقل أدرك أن الله تعالى أوجب وحرم لا أن العقل أوجب وحرم، ويكون النزاع معهم في أن العقل هل أدرك ذلك أم لا؟.

فنحن نقول: الذي أدركه العقل أن ذلك جائز على الله تعالى، ولا يلزم من الجواز الوقوع.

وهم يقولون: بل هو عند العقل من قبيل الواجبات لا من قبيل الجائزات، فكما يوجب العقل أن الله تعالى يجب أن يكون عليماً قديراً متصفاً بصفات الكمال، فكذلك أدرك وجوب مراعاة الله تعالى للمصالح والمفاسد. فهذا موطن نزاع الفريقين فاعلمه، فأكثر الفقهاء ما يفهم إلا أن العقل عند المعتزلة هو الموجب، وليس كذلك»[1].

وعلق على كلام القرافي السابق الطوفي بقوله: «هذا حاصل ما قرره القرافي رحمه الله في شرح المحصول، وهو الحق الذي لا يجوز عنه العدول. ولم أر هذا التحقيق لغيره، وأنت إذا قابلت بين هذا التقرير وبين ظاهر عبارات الأصوليين وجدتهم قد أحالوا المعنى ونقلوا عن المعتزلة ما لا ينبغي لعاقل ولا يتسنى...

---

(١) نفائس الأصول (١/٣٥٣ـ ٣٥٤) وعزاه ـ بحروفه تقريباً ـ كلٌّ من المرداوي في التحبير (٢/ ٧٢١ـ ٧٢٢) والفتوحي في شرح الكوكب المنير (١/٣٠٣) إلى ابن قاضي الجبل رحمه الله: وانظر كلاماً للقرافي أيضاً حول هذا المعنى في نفائس الأصول (١/٣٧٦ـ ٣٧٧)، وانظر معناه أيضاً في البحر (١/١٤٤ـ ١٤٥).

وحاصل ذلك أن العقل إن أدرك كون الفعل مصلحة أو مفسدة جزم بارتباط الثواب والعقاب بها ابتداءً، وإن لم يدرك ذلك توقف في جزمه على تعريف الشرع له بكون مصلحة أو مفسدة»[١].

وقال الإسنوي[٢]: «وذهبت المعتزلة إلى أنهما[٣] عقليان، بمعنى أن العقل له صلاحية الكشف عنهما، وأنه لا يفتقر للوقوف على حكم الله تعالى إلى ورود الشرائع لاعتقادهم وجوب مراعاة المصالح والمفاسد...

فتلخص: أن الحاكم حقيقة هو الشرع إجماعاً، وإنما الخلاف في أن العقل هل هو كافٍ في معرفته أم لا؟»[٤].

وقال الزركشي: «المعتزلة لا ينكرون أن الله تعالى هو الشارع للأحكام، وإنما يقولون: إن العقل يدرك أن الله شرع أحكام الأفعال بحسب ما يظهر من مصالحها ومفاسدها، فهو طريق عندهم إلى العلم بالحكم الشرعي، والحكم

(١) درء القول القبيح (لـ ٦ أ).

(٢) هو أبومحمد عبدالرحيم بن الحسن بن علي بن عمر القرشي الأموي الإسنوي المصري الشافعي، جمال الدين، الفقيه الأصولي النحوي النظار المتكلم، صاحب المصنفات النافعة.
من كتبه: نهاية السول في شرح منهاج الأصول، والتمهيد في تخريج الفروع على الأصول، والأشباه والنظائر ومطالع الدقائق، وغيرها.
توفي سنة ٧٧٢هـ.
ترجمته في الدرر الكامنة (٢/٣٥٤)، شذرات الذهب (٦/٢٢)، الفتح المبين (٢/١٩٣)، أصول الفقه تاريخه ورجاله ص٣٩٧.

(٣) أي الحسن والقبح.

(٤) نهاية السول (١/١٥٤ـ ١٥٥).

الشرعي تابع لهما لا عينهما، فما كان حسناً جوزه الشرع، وما كان قبيحاً منعه، فصار عند المعتزلة حكمان: أحدهما عقلي، والآخر شرعي تابع له»[١].

ونحو ذلك من النصوص الدالة على هذا المعنى مما يظهر تفاوت الفهم لمذهب المعتزلة في هذه المسألة.

وقبل أن أسجل موقفي من هذا الأمر أراني محتاجاً أن انتقل إلى بيان مذهب المعتزلة من خلال نصوصهم، ثم أبين ما يبدو لي بعد تأمل تلك النصوص وسبرها.

ثانياً: مذهب المعتزلة من خلال كتبهم ونصوصهم:

يذكر أبو الحسين البصري أن الأشياء المعلومة من حيث طرق علمها لا تخرج عن ثلاثة أقسام[٢]:

القسم الأول: الأشياء المعلومة بالعقل فقط، وهي كل ما كان في العقل دليل عليه، وكان العلم بصحة الشرع موقوفاً على العلم به، كمعرفة الله وصفاته، وأنه غني لا يفعل القبيح.

القسم الثاني: الأشياء المعلومة بالعقل والشرع، وهي كل ما كان في العقل دليل عليه، ولم تكن المعرفة بصحة الشرع موقوفة على المعرفة به، وذلك كالعلم بأن الله واحدٌ لا ثاني له في حكمته، وكالعلم بوجوب رد الوديعة، والانتفاع بما لا مضرة فيه على أحد، ونحو ذلك.

---

(١) تشنيف المسامع (١/١٤٢).

(٢) المعتمد (٢/٣٢٧ـ٣٢٨).

القسم الثالث: الأشياء المعلومة بالشرع فقط، وهي ما في السمع دليل عليه دون العقل، كالمصالح والمفاسد الشرعية وما له تعلق بهما.

ثم يوضح مراده بذلك بقوله: «وهي الأفعال التي تعبدنا بفعلها أو تركها بالشريعة، نحو كون الصلاة واجبة»[١].

ويرى أن هذه الأفعال ليس في العقل دليل عليها، فلا يُعلم بالعقل مثلاً استحقاق من أخَّر الصوم من أول يوم من رمضان للذم دون الذي قبله، ولا يعلم مباينة أول يوم من رمضان لليوم الذي قبله في وجهٍ يقتضي تباينهما في الوجوب، ولا يُعلم بالعقل في هذه العبادات منافع ودفع مضار عاجلة[٢].

كما أن القاضي عبدالجبار يقسِّم الأفعال أيضاً بحسب طريق معرفة حسنها أو قبحها إلى قسمين[٣]:

القسم الأول: ما طريق معرفته ضروري يعلمه العاقل بالاضطرار، ولا يفتقر فيه إلى السمع.

وهو ما يرتضي أن يسميه بأصول المقبحات والمحسنات والواجبات[٤].

وهو عند المعتزلة من جملة كمال العقل، بحيث لو لم يكن معلوماً بالعقل لصار غير معلوم أبداً؛ لأن النظر والاستدلال لا يتأتى إلا ممن هو كامل العقل، ولا يكون كذلك إلا وهو عالم ضرورة بهذه الأشياء ليتوجه عليه التكليف[٥].

---

(١) المعتمد (٢/٣٢٨).

(٢) المرجع السابق (٢/٣٢٨).

(٣) المحيط بالتكليف ص٢٣٤-٢٣٦ باختصار. وانظر المغني (٦/٧٤) و(١٤/١٥٠) و(١٧/١٤٦).

(٤) المحيط بالتكليف ص٢٣٤.

(٥) المرجع السابق ص٢٣٤.

ومن أمثلة هذا القسم عند المعتزلة: العلم بقبح الظلم وكفر النعمة والجهل والعبث، وما يؤدي إلى الإضرار بالنفس ونحو ذلك، وكذا العلم بوجوب الإنصاف وشكر النعمة، ونحو ذلك[١].

وهذا القسم لا يحتاج إلى السمع عندهم؛ لأن عليه دليلاً معلوماً من جهة العقل، إذ يمكنه أن ينظر فيه، فيعرف المدلول[٢].

القسم الثاني: ما طريق معرفته مكتسب، وهذا طريق معرفته الاستدلال، ولا مدخل للضرورة في شيء منه[٣].

ومثل عليه القاضي عبدالجبار بالقبائح المعروفة شرعاً.

وقال: «فإذا عرفنا أن في شيء من الأشياء دفعاً للضرر عرفنا وجوبه عقلاً»[٤].

قلت: ومن خلال ما سبق يلحظ موافقة مجمله لما نقله كثير من العلماء من غير المعتزلة عنهم من تقسيم الأفعال عندهم من حيث نوع الإدراك لها إلى ثلاثة أقسام:

أولها: ما يدرك العقل الحسن والقبح فيه بضرورة العقل.

وثانيها: ما يدرك العقل الحسن والقبح فيه بالنظر والاستدلال.

وثالثها: ما يدرك العقل الحسن والقبح فيه بواسطة السمع فقط.

---

(١) المحيط بالتكليف ص٢٣٦، وانظر المغني لعبد الجبار (١٤/١٥٢) و(١٣/٤٨).

(٢) المغني لعبد الجبار (١٤/١٥٢). وينظر أيضاً المغني (٦/٦٣ـ ٦٤).

(٣) المحيط بالتكليف ص٢٣٥.

(٤) المرجع السابق.

وقد تقدم تفصيل القول في هذه الأقسام، ولعلها قد زادت إيضاحاً بنقل ما سبق آنفاً من كتب المعتزلة أنفسهم.

فالمعتزلة إذاً لا يخالفون في أن هناك أموراً لا يعرف حسنها أو قبحها إلا بالشرع؛ وهي الأمور التعبدية التي لا مجال للعقل فيها.

لكنهم يجعلون للعقل مكانة كبيرة فيما سوى ذلك من الأمور التي يمكن للعقل إدراك الحسن أو القبح فيها.

وقد نقلت كتب المعتزلة اختلافهم بعد ذلك في الجهة المحسنة أو المقبحة على آراء، منها ما يلي[1]:

الرأي الأول: إن الحسن إنما يحسن لوجه كما أن القبيح إنما يقبح لوقوعه على وجه.

ويكون ذلك الوجه عندهم في الحسن مثلاً: هو كونه نفعاً مفعولاً بالنفس أو نفعاً مفعولاً بالغير أو دفع ضرر عن الغير أو كونه مستحقاً للغير إلى ما شاكل ذلك.

وذلك الوجه عندهم في القبح مثلاً: هو كونه ضرراً مفعولاً بالنفس، وربما قبح الفعل عندهم لأمر يرجع إلى الغير، وهو أنه يدعو إلى قبيح آخر كالمفاسد، إلى ما شاكل ذلك.

وهذا قول أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم في المشهور عنه.

وقالا: «فإذا اجتمع وجه الحسن ووجه القبح كان الحكم لوجه القبح والغلبة له»[2].

---

(١) ينظر: المحيط بالتكليف لعبد الجبار ص٢٣٦ـ ٢٤٠، ٢٥١ـ ٢٥٤، والمغني له (٦/القسم الأول/ ٥٩، ٦١، ٧٠ـ ٧١)، وكتاب الأساس لعقائد الأكياس للقاسم العلوي المعتزلي ص١٠.

(٢) المحيط بالتكليف ص٢٣٩.

الرأي الثاني: إن القبيح إنما يقبح لوقوعه على وجه من الوجوه المعقولة، متى ثبتت اقتضت قبحه، أما الحسن فإنما يحسن متى انتفت وجوه القبح عنه، لذلك لا يصح أن تعلم الحسن حسناً إلا مع العلم بانتفاء وجوه القبح عنه.

وهذا ما اختاره القاضي عبدالجبار، وكثير من المتأخرين من المعتزلة.

الرأي الثالث: إن القبيح إنما يقبح لوقوعه على وجه، أما الحسن فإنما يحسن لوقوعه على وجه ولانتفاء وجوه القبح عنه.

وهذا القول اختاره أبو هاشم في بعض المواضع[1].

وفيما يلي سألخص موقف المعتزلة من قضية التحسين والتقبيح العقليين من خلال كتبهم في النقاط التالية:

أولاً: إن للعقل عند المعتزلة أن يعرف بعض المقبحات والمحسنات، ولو لم يكن ثم رسول ولا رسالة[2].

يقول القاضي عبدالجبار: «ومن كمال العقل أن يعرف بعض المقبحات وبعض المحسنات وبعض الواجبات، فيعرف قبح الظلم وكفر النعمة والكذب الذي لا نفع فيه ولا دفع ضرر، ويعلم حسن الإحسان والتفضل، ويعلم حسن الذم على القبيح إذا لم يكن هناك مانع، وحسن الذم على الإخلال بالواجب مع ارتفاع الموانع»[3].

---

(١) المغني لعبد الجبار (٦/ القسم الأول/ ٧١).

(٢) المحيط بالتكليف ص٢٥٢.

(٣) المغني (١١/ ٣٨٤).

وبعد أن ذكر أيضاً أن ما تأتي به الرسل لا يكون إلا تفصيل ما تقرر جملته في العقل، قال ما نصه:

«إن اختلاف الطريق لا يقدح في حصول ما يكون طريقاً إليه، فسواء علمنا عقلاً أن هذا الفعل مصلحة وذلك مفسدة أو علمناه سمعاً، فإنا في الحالين جميعاً نعلم وجوب هذا وقبح ذلك»[١].

وشاهدي من هذا أن القاضي عبدالجبار جعل العقل موجباً ومقبحاً كالسمع، فسواء كان الإيجاب عن طريق العقل أو السمع، فالأمر عنده لا يعدو كونه اختلافاً في الطريق فحسب من غير أن يؤثر في النتيجة، وهي التحسين أو التقبيح أو الإيجاب.

ثانياً: إنه إلى جانب كون العقل عند المعتزلة يمكن أن يدرك حسن الحسن وقبح القبيح من غير توقف على الشرع، وأن الحسن أو القبيح قد يعرفان حتى من دون العلم بالأمر والنهي والآمر والناهي[٢]، فهم ينكرون أشد الإنكار على من يجعل الحسن حسناً للأمر به، والقبيح قبيحاً للنهي عنه.

يقول عبدالجبار: «فلو قبح القبيح للنهي - وقد عرفنا أنه لا يحصل العلم بالقبيح إلا بعد العلم بوجه القبح على جملة أو تفصيل على ما تقدم - للزم فيمن لا يعرف الله أن لا يكون عارفاً بقبح قتل القاتل ولده وغصب ما له، وأن لا يفرق بين المسيء والمحسن؛ لأن علمه بالنهي يترتب على العلم بالناهي، ومعلوم أن الملحد كالموحد في هذا الباب في العلم بما ذكرنا من القبيح والحسن»[٣].

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص٥٦٥.

(٢) المحيط بالتكليف ص٢٥٢.

(٣) المحيط بالتكليف ص٢٥٢- ٢٥٣.

ثالثاً: إن الشرع عند المعتزلة لا يعدو كونه مقرراً لما رُكّب في العقول أصلاً، وأنه مجرد كاشف عن حسن الحسن وقبح القبيح لا أنه موجب للحسن أو القبح.

لذا يقول القاضي عبدالجبار: «واعلم أن النهي الوارد عن الله عز وجل يكشف عن قبح القبيح لا أنه يوجب قبحه، وكذلك الأمر يكشف عن حسنه لا أنه يوجبه»[1].

* ويقول: «ولذلك نقول: إن السمع لا يوجب قبح شيء ولا حسنه، وإنما يكشف عن حال الفعل على طريق الدلالة كالعقل»[2].

* ويقول: «ولذلك يعد الشرع كاشفاً عن الأمور الثابتة في العقل غير مخالف لها»[3].

* ويقول: «ولهذه الجملة يصح ما نقوله من أن السمع نفسه لا يوجب ولا يكون وجهاً لوجوبه، وإنما يكشف عن حال ما ورد فيه»[4].

* ويقول أيضاً: «لأنا قد بينا أن القبيح لا يثبت قبيحاً بقول الرسول، وإنما يكشف قوله عن حاله، فيكون كالدلالة عليه»[5].

وبهذا يخالف المعتزلة الأشاعرة الذين يرون أن الشرع موجب لا مجرد كاشف.

---

(١) المحيط بالتكليف ص٢٥٤.

(٢) المغني (٦/٦٤).

(٣) المغني (١٤/٢٣).

(٤) المغني (١٣/٥٨).

(٥) المغني (١٤/١٥٧).

رابعاً: إن المعتزلة بالغوا في تمجيد العقل حتى جعلوه مقدماً في النظر للتوصل إلى الأحكام الشرعية وأعطوه دوراً أولياً وسابقاً على الشرع.

يقول أبو الحسين البصري: «أما التوصل إلى الأحكام الشرعية، فهو أن المجتهد إذا أراد معرفة حكم الحادثة فيجب أن ينظر ما حكمها في العقل؟ ثم ينظر هل يجوز أن يتغير حكم العقل فيها؟ وهل في أدلة الشرع ما يقتضي تقدم ذلك الحكم أم لا؟.

فإن لم يجد ما ينقله عن العقل قضى به، والشرط في ذلك: هو علمه بأنه لو كانت المصلحة قد تغيرت عما يقتضيه العقل لما جاز أن يدلنا الله تعالى على ذلك.

فإن وجد في الشرع ما يدل على نقله قضى بانتقاله؛ لأن العقول إنما دلت على تلك الأحكام بشرط أن لا ينقلنا عنه دليل شرعي»[١].

قلت: فهذا ترتيب المعتزلة للأدلة، وإن كانوا قد قيدوا نظر العقل بعدم الناقل الشرعي، لكن هذا الترتيب في الاستدلال - من أصله - غير صحيح؛ لأن الواجب هو النظر في الأدلة السمعية أولاً، فإن لم يوجد فيها ما يدل على الحكم الشرعي انتقل عنها إلى الأدلة العقلية، أما أن يجعل العقل مقدماً على النقل في النظر فغير مُسَلَّم.

وهكذا القاضي عبدالجبار يرى تقدم العقل على سائر الأدلة، بل وعلى هيمنته عليها، وأنها تابعة له ومترتبة عليه، حيث يقول:

«والدلالة أربعة: حجة العقل، والكتاب، والسنة، والإجماع.

---

(١) المعتمد (٢/٣٤٣).

ومعرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل ؛ لأن ما عداها فرع على معرفة الله بتوحيده وعدله، فلو استدل لنا بشيء منها على الله والحال هذه كنا مستدلين بفرع الشيء على أصله، وذلك لا يجوز»[١].

إذاً فالاستدلال عند المعتزلة بالعقل أصل، وسائر الأدلة فرع عن ذلك الأصل.

بل إن عبدالجبار يزيد هذا الأمر وضوحاً بقوله:

«كلام الله تعالى لا يدل على العقليات من التوحيد والعدل ؛ لأن العلم بصحة كونه دلالة مفتقر إلى ما تقدم بذلك، فلو دلَّ عليه لوجب كونه دالاً على أصله.

ومن حق الفرع أن لا يدل على الأصل ؛ لأن ذلك يتناقض»[٢].

بل ويعجب المرء عندما يقرأ ما صرَّح به عبدالجبار في موضع آخر من قوله:

"إن سائر ما ورد به القرآن في التوحيد والعدل ورد مؤكداً لما في العقول، فأما أن يكون دليلاً بنفسه يمكن الاستدلال به ابتداءً فمحال"[٣].

وفي النصين السابقين مبالغة مقيتة في تضخيم دور العقل، وهضم لا مسوغ له للنصوص الشرعية المعصومة.

إذ إن مقولة المعتزلة إن العقل أصل النقل غير مسلمة ألبتة.

وقد ناقشها شيخ الإسلام ابن تيمية مناقشة علمية عقلية رائعة، وزبدة ما أفاده: أن الأمر لا يعدو إما أن يكونوا أرادوا بهذه المقولة أن العقل أصل في ثبوت النقل في نفس الأمر، وهذا لا يقوله عاقل، فإن ما هو ثابت في نفس

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص٨٨.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص٨٨ـ ٨٩.

(٣) المغني (٤/ ١٧٤ـ ١٧٥).

الأمر بالسمع أو بغيره هو ثابت، سواء علمنا ثبوته بالعقل أو بغيره أو لم نعلم ذلك لا بعقل ولا بغيره.

إذ عدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في أنفسها، فما أخبر به الله أو نبيه ز هو ثابت في نفس الأمر، سواءً علمناه بعقولنا أو لم نعلمه، فثبوت الرسالة في نفسها وثبوت صدق الرسول وثبوت ما أخبر به في نفس الأمر ليس أصلاً لثبوت الشرع في نفسه ولا معطياً له صفة لم تكن له، ولا مفيداً له صفة كمال.

فالشرع مستغنٍ في نفسه عن علمنا وعقلنا، ولكن نحن محتاجون إليه وإلى أن نعلمه بعقولنا.

وأما إن أراد المعتزلة بقولهم إن العقل أصل النقل أي أصلٌ في معرفتنا به، ودليل لنا صحته، فيقال لهم:

أتعنون بالعقل هنا الغريزة التي فينا أم العلوم التي استفدناها بتلك الغريزة؟

فإن أردتم الأول فهو ممتنع؛ لأن تلك الغريزة ليست علماً يتصور أن يعارض النقل. وهي شرط في كل علم عقلي أو سمعي كالحياة، وما كان شرطاً في الشيء امتنع أن يكون منافياً له.

وإن أردتم الثاني، فيقال: إن من المعلوم أنه ليس كل ما يعرف بالعقل يكون أصلاً للسمع ودليلاً على صحته، فإن المعارف العقلية أكثر من أن تحصر، والعلم بصحة السمع غايته أن يتوقف على ما به يعلم صدق الرسول عليه الصلاة والسلام.

وليس كل العلوم العقلية يعلم بها صدق الرسول، بل ذلك يعلم بما يُعلم به أن الله تعالى أرسله، مثل إثبات الصانع وتصديقه للرسول بالآيات المعجزات وأمثال ذلك.

وإذا كان كذلك لم تكن جميع المعقولات أصلاً للنقل، لا بمعنى توقف العلم بالسمع عليها ولا بمعنى الدلالة على صحته، ولا بغير ذلك[1]. هذا ملخص ما ذكره ابن تيمية رحمه الله في رد هذه المقولة الاعتزالية.

* وأعود بعد ذلك إلى ذكر المزيد من مقالاتهم الدالة على مغالاتهم في رفع مرتبة العقل، فمن ذلك ما ذكره القاضي عبدالجبار حيث قال: «فإن الذي يعلمه العاقل باضطرار لا يفتقر فيه إلى سمع، كالعلم بقبح الظلم وكفر النعمة ووجوب الإنصاف والشكر، وكذلك لا يحتاج إلى السمع فيما عليه دليل معلوم من جهة العقل؛ لأنه يمكنه أن ينظر فيه، فيعرف المدلول...

وبعد، فإنا نبين أن السمع إنما يعلم به ما يكون مصلحة ومفسدة في التكليف العقلي، ولا يحسن أن يرد إلا لهذه الفائدة، فلولا أن التكليف العقلي يستقل بنفسه لما صحَّ ورود هذا السمع، ولذلك جوزنا في كثير من المكلفين ألا يكون لهم ألطاف فيما كلفوا، فلا يحسن بعثة النبي إليهم؛ لأنه متى علم من حال المكلف أنه يقوم بما كلف على كل وجه أو يقضى على كل وجه فبعثه للأنبياء فيه لا فائدة فيه.

وإنما يبعث تعالى رسله لأداء الأمور التي إذا اختلفت الشرائع وضح فيها النسخ، وليس كذلك حال العقليات؛ لأنها لا تختلف في الوجه الذي حصل فيه التكليف»[2].

وهذا الكلام فيه من الغلو في رفع منزلة العقل ما لا يخفى على المتأمل.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٨٧ـ ٩٠).

(٢) المغني (١٤/ ١٥٢ـ ١٥٣).

خامساً: إن العقل عند المعتزلة يمكن أن يوجب ويحرم، وليس له مجرد إدراك ذلك، لذا ترى القاضي عبدالجبار يعقد فصلاً بعنوان: "فصل في بيان الواجبات العقلية"، ويقول فيه:

«هي على ثلاثة أضرب: منها ما يجب لصفة تخصه، نحو رد الوديعة وشكر النعمة.

* ومنها ما يجب لكونه لطفاً في غيره، كالنظر في معرفة الله تعالى على ما تقدم القول فيه، وكالشرعيات، وإن كنا لمجرد العقل لا نعلم ذلك من حالها.

* ومنها ما يجب من حيث يكون تركاً لقبيح به يتحرز من فعله»[١].

ومن ذلك قول القاضي عبدالجبار أيضاً: «ومن كمال العقل أن يعرف بعض المقبّحات وبعض المحسنات وبعض الواجبات»[٢].

وكذا فعل في بيان القبائح العقلية حيث عقد لها فصلاً في تفصيل القبائح العقلية، وقال: «هي على الجملة على أضرب ثلاثة:

منها: ما يقبح لصفة تخصه، نحو كونه ظلماً وكذباً وعبثاً.

ومنها ما يقبح لكونه مفسدة في غيره.

ومنها ما يقبح لأنه ترك لواجب معيَّن وناف لوجوده... إلخ»[٣].

وقال أيضاً: «واعلم أن الواجبات على ضربين: موسَّع فيه مخيَّر، ومعيَّن مضيَّق.... ولكل واحد منهما مثال في العقل والشرع»[٤].

---

(١) المغني (١٤/١٦١).

(٢) المغني (١١/٣٨٤).

(٣) المغني (١٤/١٥٤).

(٤) شرح الأصول الخمسة ص٤١ـ ٤٢.

وقسَّم في موضع آخر الواجبات إلى قسمين: عقلي وشرعي، وقال: «فالعقلي: هو ما استفيد وجوبه بالعقل... والشرعي: هو ما استفيد وجوبه بالشرع»[١].

وفي هذا إيجاب صريح بالعقل لا يجد المعتزلة أدنى غضاضة في البوح به.

بل إن القاضي عبدالجبار عقد فصلاً بعنوان: «فصل في أن المكلف يعلم بعقله ما كلف من دون سمع»[٢].

وفي هذا العنوان ما لا يجعل مجالاً للشك في أن المعتزلة يرون الإيجاب والتحريم وجميع الأحكام التكليفية بالعقل سواءً ما علمه العقل بالاضطرار أو بالاكتساب على ما سبق تفصيله.

لذا يقول القاضي تحت العنوان السابق: «وبعد، فإن الذي يعلمه العاقل باضطرار لا يفتقر فيه إلى سمع، كالعلم بقبح الظلم وكفر النعمة، ووجوب الإنصاف والشكر، وكذلك لا يحتاج إلى السمع فيما عليه دليل معلوم من جهة العقل؛ لأنه يمكنه أن ينظر فيه فيعرف المدلول...

وقد بينا بطلان قول المجبرة الذين يقولون إن العقل لا يعرف الفرق بين القبيح والحسن، وإن ذلك موقوف على الأمر والنهي بوجوه كثيرة، فليس لأحد أن يقول: إنما يحتاج إلى السمع ليفصل العاقل بين الواجب والقبيح»[٣].

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص٣٢٧.

(٢) المغني (١٤/١٥١).

(٣) المغني (١٤/١٥٢-١٥٣).

إذاً فالواجب والحرام والحسن والقبيح قد تعرف عند المعتزلة بالعقل وحده دون حاجة إلى سمع.

وكما هو معروف أن الواجب يترتب على فعله الثواب وعلى تركه العقاب وعكس ذلك في المحرم، وهذا ما سأذكره مفصلاً في النقطة الآتية.

سادساً: رتب المعتزلة على التحسين أو التقبيح العقليين المدح والثواب أو الذم والعقاب.

وهذا ما صَرّح به أئمتهم في مواضع عدة.

ومن ذلك قول القاضي عبدالجبار: «فإن قال: ألستم تقولون في الشرعيات: إنها تجب لأجل الثواب والنفع، وما ذكرتموه قائم فيها؟.

قيل له: لسنا نقول بما ذكرته، بل نقول فيها: إنما تجب لكونها لطفاً ومصلحة، فيتضمن ذلك دفع مضرة؛ لأنه متى لم تقع أخل بالواجبات العقلية فاستحق العقاب... إلخ»[1].

والشاهد فيه أنه جعل الإخلال بالواجبات العقلية هو وجه الوجوب، وبه يستحق العقاب، وفي ذلك تصريح بترتب العقاب على الإخلال بالواجبات العقلية عندهم.

وعقد القاضي عبدالجبار فصلاً في بيان الواجبات العقلية، قال فيه ما نصه:

«وكما أن إقدامه على القبيح يقتضي الذم والعقاب على بعض الوجوه، فكذلك إخلاله بالواجب ويمكنه ألا يخل به كما يمكنه أن يخل بالقبيح»[2].

---

(١) المغني (١٤/ ٣٢).

(٢) المغني (١٤/ ١٦١).

فقد ذكر هذا في بيان الواجبات العقلية وأن الإخلال بها يقتضي الذم والعقاب على بعض الوجوه.

وقال في آخر هذا الفصل: «فإذا ثبتت هذه الجملة، فالواجب على المكلف فيما يلزمه من هذه الواجبات أن يؤديها ويحترز من العقوبة والذم بالإخلال بها»[١].

وهذا نص صريح في أن الواجبات العقلية التي ذكرها وقسمها إلى الأقسام الثلاثة الآنفة الذكر في الفقرة السابقة يقتضي الإخلال بها العقوبة والذم.

وقال أيضاً في فصل آخر بعنوان: «فصل في بيان كيفية ما يُستَحَق بالقبيح من الأحكام» ما نصه:

«أما الذم فإنه يستحق به إذا كان قبيحاً، وفاعله يعلمه كذلك أو يتمكن من كونه عالماً به، وأن يكون مخلّى بينه وبينه، فمتى فعله والحال هذه استحق الذم، وإنما شرطنا كونه قبيحاً؛ لأن العقل يشهد بأن الفعل إذا لم يكن كذلك لم يحسن ذم فاعله عليه، بل يقبح ذلك، فلا بد من اعتبار قبحه»[٢].

فهذا تصريح كذلك بأن التقبيح يترتب عليه الذم والعقوبة، والقبيح عند المعتزلة ـ كما سبق ـ قد يعرف بالعقل بلا خلاف عندهم.

وقال أيضاً في شرح الأصول الخمسة: «ثم إنه رحمه الله لما رأى أن من حكم القبيح استحقاق الذم والعقاب عليه، وأنه لا بد من أن يكون للمكلف طريقٌ إلى إزالة العقوبة عن نفسه بيَّن الطريق إلى ذلك على ضرب من الإجمال»[٣].

---

(١) المغني (١٤/ ١٧٠ـ ١٧١).

(٢) المغني (١٤/ ١٧٣). وانظر نحواً من ذلك أيضاً في المغني (١٤/ ١٧٢، ١٧٧ـ ١٧٩).

(٣) شرح الأصول الخمسة ص٣٣٧.

فها هو يصرح بأن من حكم القبيح عندهم استحقاق الذم والعقاب عليه.

وهكذا الحال عند المعتزلة في ترتب المدح والثواب والتعويض على ما يوجبونه بالعقل حيث يقول القاضي عبدالجبار: «ولا شبهة في وجوه الواجبات كما لا شبهة في وجوه القبائح، وذلك نحو كونه دفعاً للضرر عن النفس ورداً للوديعة وكونه إنصافاً من قضاء الدين وتوفية الغير حقه، فيدخل فيه الثواب والتعويض، وكونه شكراً للنعم قولاً واعتقاداً، وكونه تفرقة بين المحسن والمسيء، وكونه اعتذاراً من الإساءة - والتوبة محمولة على ذلك -، وكونه مما لا ينفك المرء عن القبح إلا به، ولا يمكن العلم بهذه الأحكام إلا بعد العلم بوجوهها، إما جملة أو تفصيلاً. وهذا مستمر فيما طريق العلم به العقل»[١].

ومن خلال ما سبق من تلك النصوص يتضح بجلاء أن المعتزلة لم يقتصر قولهم على مجرد الإدراك العقلي لحسن الحسن وقبح القبيح، بل تعدى ذلك إلى إيجابهم وتحريمهم بالعقل وترتيب المدح والثواب أو الذم والعقاب على ذلك.

سابعاً: إن حسن الفعل أو قبحه عند المعتزلة صفة ذاتية في الفعل نفسه لازمة له، وليست خارجة عنه، فلا ترجع إلى حال تتعلق بالفاعل، مثل كونه آمراً ناهياً، أو مربوباً ومملوكاً، كما لا ترجع إلى مجرد ورود الأمر والنهي الشرعيين، كما سبق بيانه[٢].

---

(١) المحيط بالتكليف ص٢٤٢.

(٢) ينظر: المحيط بالتكليف للقاضي عبدالجبار ص٢٥٢ـ ٢٥٣، والمغني له (٦/القسم الأول/ ٢١، ٣٥)، و(١٤/ ١٥٣). وانظر كذلك: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (٨/ ٤٩٢)، ومجموع فتاوى ابن تيمية (٨/ ٩١، ٤٣١) و(١٦/ ٢٣٥).

ثامناً: يرى المعتزلة أن أفعال الله تعالى كلها حسنة، وأنه لا يختار سوى الحسن، وأن الله لا يفعل القبيح، فقالوا:

«فيجب إذا عرفنا في فعل من الأفعال أنه فعله ـ جل وعز ـ أن نقضي بحسنه، ونعرف أن فيه وجهاً من وجوه الحسن إما على جملة أو تفصيل، وإذا انتهينا إلى فعل قبيح فيجب أن نقضي بأنه ليس من جهته»[1]. وعللوا ذلك بأن الله لا يريد القبائح ولا يشاؤها، بل يكرهها ويسخطها[2].

ورتب المعتزلة قولهم ذلك على قولهم في الإرادة والمشيئة إذ يرون أن الإرادة تستلزم الرضا، ولا فرق عندهم بين الإرادة والرضا والمحبة والمشيئة، وقالوا بأن الله يحب الإيمان والعمل الصالح ويكره الكفر والفسوق والعصيان، وأن المعاصي والقبائح ليست مقدرة لله ولا مقضية، فهي خارجة عن مشيئة الله وخلقه[3].

وسيأتي ـ إن شاء الله ـ تفصيل ذلك خلال مبحث سبب الخلاف في قاعدة التحسين والتقبيح العقليين.

تاسعاً: إن المعتزلة مشبهة في الأفعال معطلة في الصفات، فهم يقيسون الرب على خلقه، فيرون أن ما حسن من المخلوق حسن من الخالق، وما قبح من المخلوق قبح من الخالق، فجعلوا يوجبون على الله سبحانه ما يوجبون على

---

(١) المحيط بالتكليف لعبد الجبار ص٢٦٢، وانظر كذلك ص٢٣٠، ٢٤٤ـ ٢٥١، ٢٦٠، وما بعدها.

(٢) شرح الأصول الخمسة لعبدالجبار ص٤٥٩ـ ٤٦٤ باختصار.

(٣) المرجع السابق، وانظر كذلك: المغني لعبد الجبار (ج٦/ القسم الثاني/ ص٣ـ٧، ٥١)، ومجموع فتاوى ابن تيمية (٨/ ٩١).

العبد، ويحرمون عليه من جنس ما يحرمون على العبد[1]، ويسمون ذلك عدلاً وحكمة، مع قصور عقولهم عن معرفة حكمته وعدله سبحانه[2].

وقد يعرض لهم من التناقض في هذا الباب ما لا يخفى على أولي الألباب[3].

ومن خلال ما سبق يتضح بجلاء موقف المعتزلة من قضية التحسين والتقبيح العقليين.

ويقي أن أجيب عن أمر سبق أن طرحته خلال عرضي لمذهب المعتزلة خلال نقل غيرهم عنهم، وهو أن العقل عند المعتزلة هل هو حاكم وموجب ومحرم أو لا؟.

وقد بينت هناك اختلاف المحققين في هذا الأمر، وأوردت شيئاً من نصوصهم في ذلك.

وأراني أحتاج قبل إبداء رأيي في ذلك إلى نقل نصٍ عن القاضي عبدالجبار يبين به ـ فيما يبدو لي ـ هذا الأمر، حيث قال ما نصه:

«فالقول بأن العقل يقبِّح أو يحسن أو السمع لا يصح إلا أن يراد أنهما يدلان على ذلك من حال الحسن والقبيح. وليس لأحد أن يقول: إن كان الأمر كما ذكرتموه فيجب ألا يكون الله تعالى موجباً لشيء ولا محسناً له ولا مقبحاً.

وهذا باطل على لسان الأمة؛ وذلك لأن الواجب إنما يجب لوقوعه على وجهٍ على ما بينه، وكذلك القبيح والحسن.

وإذا ثبت ذلك بالدليل لم يصح أن نقدح فيه بعبارة أطلقت توسعاً.

---

(١) ينظر: المحيط بالتكليف لعبد الجبار ص٢٣٣، والمغني له (١١/٨٦ـ ٨٧). وانظر كذلك: مجموع فتاوى ابن تيمية (٨/٩١، ٤٣١) و(١١/٣٥٣).

(٢) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٨/٩١).

(٣) المرجع السابق.

فالغرض بقولهم: إن الله تعالى أوجب أنه أعلمنا وجوب الواجب أو مكننا من معرفته بنصب الأدلة. وهذه إضافة صحيحة؛ لأن ما عنده وجب الواجب علينا إذا فعله صار كأنه الموجب له في الحقيقة"[١] .

ثم ساق كلاماً طويلاً في هذا الصدد إلى أن مثل بالظلم، ثم قال: «فَيجب أن يكون الموجب لقبحه كونه ظلماً، ولذلك صار العلم بقبحه من كمال العقل»[٢].

وعند تأمل كلام القاضي هذا يتبين للناظر موقف المعتزلة من هذه القضية، فيظهر منه أن العقل عندهم كالشرع، وأنهما ـ أي العقل والشرع ـ إنما يدلان فقط على الحسن أو القبح أو الوجوب أو التحريم، وليسا موجبين أو محرمين في نفس الأمر.

إذ إن الحسن أو القبح عند المعتزلة ـ كما سبق ـ صفات ذاتية للفعل نفسه، وليست خارجة عنه، فلا تعلق لها بالآمر أو الناهي ولا بمجرد ورود الأمر والنهي ولا بحال الفاعل، بل مرجع ذلك إلى تلك الصفات الذاتية اللازمة للفعل، وكذلك الحال في الوجوب والتحريم[٣].

ومن ذلك يتضح أن المعتزلة ينفون كون العقل حاكماً بإطلاق أو موجباً بإطلاق أو محرماً بإطلاق، لا لأنهم يرون أن الله هو الحاكم وحده والموجب وحده والمحرم وحده، وإنما لأن الوجوب والتحريم والتحسين والتقبيح عندهم

---

(١) المغني لعبد الجبار (٦/القسم الأول/ ٦٥).

(٢) المرجع السابق.

(٣) ينظر: المحيط بالتكليف لعبد الجبار ص٢٥٢ـ ٢٥٣، والمغني له (٦/القسم الأول/ ٢١، ٣٥) و(١٤/ ١٥٣).

ترجع إلى صفات ذاتية في الأفعال بها يحسن الفعل أو يقبح أو يجب أو يحرم، وسواء كان الكاشف لذلك أو الدال عليه العقل أم الشرع، فالأمر واحد، ولا فرق في ذلك عندهم.

لذلك يقول القاضي عبدالجبار: «ولذلك نقول: إن السمع لا يوجب قبح شيء ولا حسنه، وإنما يكشف عن حال الفعل على طريق الدلالة كالعقل»[(١)].

وبذلك يظهر مدى غلو المعتزلة في رفع دور العقل، حيث جعلوه مساوياً للشرع، إن لم يكن مهيمناً عليه، كما هو صريح عباراتهم التي نقلتها آنفاً في النقطة الرابعة من ملخص مذهب المعتزلة من خلال كتبهم.

وبه يظهر لي بُعد قول من قال من المحققين: إن العقل عند المعتزلة لا يوجب ولا يحرم بإطلاق، لأنهم كما هو إجماع المسلمين يرون أن لا حاكم إلا الله، كما يظهر به أيضاً عدم دقة من قال: إن العقل عند المعتزلة حاكم وموجب ومحرم بدون تفصيل، والله أعلم.

القائلون بهذا القول:

سبق نقل القول بالتحسين والتقبيح العقليين عن المعتزلة واشتهاره عنهم، وقد عُزي هذا القول أيضاً إلى مذاهب وطوائف وعلماء من غير المعتزلة.

وفيما يلي سأحرر نسبة هذا القول إلى من نسب إليه من هؤلاء.

* فممن نُسب إليه القول بالتحسين والتقبيح العقليين الحنفية[(٢)]، وعزاه بعض

---

(١) المغني (٦/القسم الأول/ ٦٤).

(٢) ينظر: تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص٢٤٥، درء التعارض لابن تيمية (٩/ ٤٩)، الرد على المنطقيين له ص٤٢٠، مجموع الفتاوى (٨/ ٤٢٨) و(١٦/ ٤٩٨)، منهاج السنة (٣/ ٢٩)، أصول الفقه لابن مفلح (١/ ١٥٣)، التحرير للمرداوي (٢/ ٧١٥).

العلماء إلى أكثرهم[١]، ونقله قوم عن بعضهم[٢]، ونصَّ آخرون على أن للحنفية قولين في هذه المسألة[٣].

كما أن القول بالتحسين والتقبيح قد نُقل عن الإمام أبي حنيفة نفسه[٤].

ولعله من المناسب هنا أن أحرر نسبة هذا القول إلى الحنفية من كتبهم، ليتبين صحة هذه النسبة من عدمها.

تحرير قول الحنفية في هذه المسألة:

قبل أن أشرع في بيان مذهب الحنفية في هذه المسألة أراني محتاجاً إلى ذكر ما ورد عن الإمام أبي حنيفة رحمه الله في ذلك، ثم أبين موقف أتباعه مما نقل عنه.

---

(١) ينظر: قواطع الأدلة (١/ ٤٦)، مجموع فتاوى ابن تيمية (١٦/ ٤٩٨)، منهاج السنة (١/ ٤٤٩)، النبوات ص٢٤٠، البحر المحيط (١/ ١٣٨).

(٢) الفائق للهندي (١/ ٤٥٠)، نهاية الوصول له أيضاً (٢/ ٧٠٦)، مجموع فتاوى ابن تيمية (٨/ ٩٠)، التوضيح (١/ ١٨٩)، فتح الغفار لابن نجيم (١/ ٥٤)، وتقريرات الشربيني على جمع الجوامع (١/ ٨٤).

(٣) ينظر: الجواب الصحيح لابن تيمية (٣/ ٣١٥)، درء التعارض (٨/ ٤٩٢) و(٩/ ٦٢)، وشرح الكوكب المنير (١/ ٣٠٢).

(٤) ينظر: درء التعارض (٩/ ٤٩)، الرد على المنطقيين ص٤٢٠، منهاج السنة (٣/ ٢٩)، النبوات ص٢٤٠.

وأبوحنيفة: هو النعمان بن ثابت بن زوطى بن ماه، التيمي الكوفي، الإمام الفقيه، والمجتهد الكبير، صاحب الفضائل الكثيرة، إليه ينسب المذهب الحنفي.

من كتبه: الفقه الأكبر.

توفي سنة ١٥٠هـ.

ترجمته في وفيات الأعيان (٥/ ٣٩)، سير أعلام النبلاء (٦/ ٣٩٠)، شذرات الذهب (١/ ٢٢٧).

روايات أبي حنيفة في المسألة:

ذكر الحنفية في كتبهم روايتين مهمتين عن أبي حنيفة، لهما تعلق واضح بمسألة التحسين والتقبيح العقليين:

أولهما: قول أبي حنيفة: «لا عذر لأحد في الجهل بالخالق لما يرى في العالم من آثار الخلق»[1]، وأورده بعضهم بنص: «لا عذر لأحد في الجهل بالخالق لما يرى من الدلائل»[2].

ونقله آخرون بنص: «لا عذر لأحد في الجهل بالخالق لما يرى من خلق السموات والأرض وخلق نفسه»[3].

وزاد بعضهم على هذا الأخير: «وسائر خلق ربه، أما في الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة»[4].

ثانيهما: قول أبي حنيفة رحمه الله: «لو لم يبعث الله للناس رسولاً لوجب عليهم معرفته بعقولهم»[5].

---

(١) ينظر: تقويم الأدلة للدبوسي ص٤٤٣، وكشف الأسرار للبخاري (٤/٢٣٤ـ ٢٣٥).

(٢) ينظر: فواتح الرحموت (١/٢٨).

(٣) ينظر: التحرير لابن الهمام مع التقرير والتحبير (٢/٩٠)، ومع تيسير التحرير (٢/١٥٢). وانظر كذلك فتح الغفار لابن نجيم (١/٥٥).

(٤) هذه الرواية ذكرها الحاكم الشهيد في المنتقى عن أبي يوسف عن أبي حنيفة كما في كشف الأسرار للبخاري (٤/٣٣٤). وفي التقرير والتحبير (٢/٩٠) وتيسير التحرير (٢/١٥٢): «وهذه الرواية في المنتقى ثم في الميزان عن محمد بن سماعة عن محمد بن الحسن عن أبي حنيفة، وفي غيره كجامع الأسرار عن أبي يوسف عن أبي حنيفة».

(٥) ينظر: كشف الأسرار للبخاري (٤/٢٣٤)، التحرير لابن الهمام مع التقرير والتحبير (٢/٩٠)، ومع تيسير التحرير (٢/٩٠)، وانظر كذلك فتح الغفار لابن نجيم (١/٥٥).

وقد اختلف الحنفية في حمل روايتي أبي حنيفة السابقتين على أوجه، هي كما يلي:

الوجه الأول: حمل هاتين الروايتين عن أبي حنيفة على ظاهرهما، فقالوا: إن العقل يوجب معرفة الله ويستقل بإدراك بعض الأحكام قبل البعثة كوجوب الإيمان وحرمة الكفر.

وبه قال معظم الحنفية[1]، وهو اختيار الماتريدي وأتباعه[1]، وهو قول كثير من مشايخ العراق من الحنفية[1].

الوجه الثاني: حمل هاتين الروايتين على أنه لا عذر لأحد بعد الإمهال لا في ابتداء العقل.

بمعنى أنه لا يكلف أحد بمجرد العقل بل لا بد أن يضاف مدة يتمكن فيها من التأمل والاستدلال بالآيات على معرفة الخالق[2].

---

(١) ينظر: فواتح الرحموت (١/٢٨)، فتح الغفار لابن نجيم (١/٥٥). والماتريدي: هو أبومنصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي، إمام المتكلمين في وقته، وإليه تنسب الماتريدية، وكان قوي الحجة، مفحماً في المناظرة.

من أشهر مصنفاته: كتاب التوحيد، وبيان وهم المعتزلة، ومآخذ الشرائع في الفقه، والجدل في أصول الفقه.

توفي سنة ٣٣٣هـ.

ترجمته في الجواهر المضية (٢/١٣٠)، الفوائد البهية ص١٩٥، الفتح المبين (١/١٨٢).

(٢) ينظر: تقويم الأدلة للدبوسي ص٤٤٢، أصول البزدوي مع كشف الأسرار للبخاري (٤/٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤)، التقرير والتحبير (٢/٩٠)، تيسير التحرير (٢/١٥٠-١٥٢) مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت (١/٢٨).

قالوا: «فإذا أعانه الله بالتجربة وأمهله لدرك العواقب لم يكن معذوراً؛ لأن الإمهال وإدارة مدة التأمل بمنزلة دعوة الرسل في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة، فلا يعذر بعدها»[1].

قال الدبوسي[2]: «ويحتمل أن يكون المراد به [أي بكلام أبي حنيفة]: بعد إمهال الله تعالى لا لابتداء العقل، فقد حكينا عنهم أنهم عذروا الصبي بجهله»[3].

وقد نقل الدبوسي عن أئمة الحنفية أن الصبي إذا عقل فاحتمل مثله بعد البلوغ قبل أن يبلغه دعوة أحد، فلا يحكم بكفره بجهله بالله وغفلته عن الاستدلال بالآيات[4].

وهذا الوجه قال به جمع من الحنفية كالدبوسي[5]

---

(١) كشف الأسرار للبخاري (٤/٢٣٤). ونحوه في مسلم الثبوت (١/٢٨).

(٢) هو أبوزيد عبدالله وقيل: عبيدالله بن عمر بن عيسى، الفقيه الحنفي القاضي، أول من وضع علم الخلاف وأبرزه إلى الوجود.
من مصنفاته: تأسيس النظر، وتقويم الأدلة في أصول الفقه، والأسرار في الأصول والفروع.
توفي سنة ٤٣٠هـ.
ترجمته في وفيات الأعيان (١/٢٣٥)، شذرات الذهب (٣/٢٤٥)، الفتح المبين (١/٢٤٨)، أصول الفقه تاريخه ورجاله ص١٦٧، أعلام أصول الفقه ومصنفاتهم (٣/١٤٣).

(٣) تقويم الأدلة ص٤٤٢.

(٤) المرجع السابق.

(٥) المرجع السابق.

والبزدوي[١] والبخاري[٢] وغيرهم.

الوجه الثالث: ما ذكره الشيخ نور الدين الصابوني[٣] في الكفاية[٤] والشيخ

---

(١) أصول البزدوي مع كشف الأسرار (٤/٢٣٤ـ ٢٣٥). والبزدوي: هو أبوالعز علي بن محمد ابن الحسين بن عبدالكريم البزدوي، فخر الإسلام ويكنى بأبي العسر لعسر تآليفه، إمام الحنفية في زمانه في الفروع والأصول.

من كتبه: كنز الوصول إلى معرفة الأصول، والمشهور بأصول البزدوي، وشرح الجامع الكبير، وشرح الجامع الصغير.

توفي سنة ٤٨٢هـ.

ترجمته في الفوائد البهية ص١٢٤، الفتح المبين (١/٢٦٣)، أصول الفقه تاريخه ورجاله ص ١٩٣، معجم الأصوليين (٣/٢٦٨).

(٢) كشف الأسرار (٤/٢٣٤، ٢٣٥). والبخاري: هو عبدالعزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري الحنفي، الفقيه الأصولي.

من كتبه: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، غاية التحقيق شرح منتخب الأخسيكتي.

توفي سنة ٧٣٠هـ.

ترجمته في الفوائد البهية ص٩٤، كشف الظنون (٢/١٨٥١)، أصول الفقه تاريخه ورجاله ص٣٤٠، معجم الأصوليين (٢/٢٠٨).

(٣) هو أبومحمد أحمد بن أبي بكر الصابوني البخاري، نورالدين الحنفي.

من كتبه: البداية في أصول الدين، والمغني في أصول الدين، والهداية في علم الكلام.

توفي سنة ٥٨٠هـ.

ترجمته في الجواهر المضية (١/٣٢٨)، الفوائد البهية ص٤٢، معجم المؤلفين (٢/١١١)، الأعلام (١/٢٥٣)، الماتريدية لأحمد الحربي ص١٢٢.

(٤) ينظر: كشف الأسرار للبخاري (٤/٢٣٠)، والبحر المحيط (١/١٤٢).

أكمل الدين[١] في شرح وصية الإمام الأعظم[٢] من أن المراد من وجوب الإيمان وحرمة الكفر بالعقل ليس استحقاق الثواب بفعله أو العقاب بتركه، إذ الثواب والعقاب لا يعرفان إلا بورود السمع، وليس في العقل إمكان الوقوف عليهما، لكن المراد من الوجوب هنا أن يثبت في العقل نوع ترجيح للإيمان بربه والاعتراف بخالقه، والمراد من الحرمة أن يثبت نوع ترجيح للمنع من الاستغناء عن مالكه والاعتراف بالألوهية لغير خالقه، بحيث لا يحكم العقل أن الترك والإتيان في هذه الأمور بمنزلة واحدة، بل يحكم بأنِ الإيمان يوجب نوع مدح، والامتناع عنه يوجب نوع ذم.

الوجه الرابع: حمل كلام أبي حنيفة رحمه الله على ما بعد البعثة، فقالوا: المراد من رواية: «لا عذر لأحد في الجهل بخالقه.. إلخ» أنه لا عذر له بعد البعثة.

وهذا تأويل البخاريين من الحنفية لكلام أبي حنيفة[٣].

---

(١) هو محمد بن محمد بن محمود بن أحمد البابرتي، أكمل الدين، من علماء الحنفية، كان فقيهاً أصولياً لغوياً.

من كتبه: شرح وصية الإمام أبي حنيفة، شرح الهداية، شرح مختصر ابن الحاجب، وشرح المنار والتلخيص، وغيرها.

توفي سنة ٧٨٦هـ.

ترجمته في بغية الوعاة (١/٢٣٩)، شذرات الذهب (٦/٢٩٣)، الفوائد البهية ص١٩٥.

(٢) ينظر: التقرير والتحبير (٢/٩٠) فتح الغفار لابن نجيم (١/٥٥)، وتيسير التحرير (٢/١٥٢).

(٣) ينظر: التقرير والتحبير (٢/٩٠)، تيسير التحرير (٢/١٥٢)، فتح الغفار لابن نجيم (١/٥٥).

لكن قال ابن الهمام[(١)] في المسايرة: «وهو ممكن في رواية "لا عذر لأحد في الجهل بخالقه.. إلخ" لا في المروي الأول: [أي قول أبي حنيفة "لو لم يبعث الله للناس رسولاً لوجب عليهم معرفته بعقولهم"]»[(٢)].

الوجه الخامس: حمل رواية أبي حنيفة الأولى - وهي قوله: «لا عذر لأحد في الجهل بخالقه» - على ما بعد البعثة كما قال أئمة بخارى، وحمل الرواية الثانية لأبي حنيفة - وهي قوله: «لو لم يبعث الله للناس رسولاً لوجب عليهم معرفته بعقولهم» - على معنى "ينبغي" أي على الابتغاء[(٣)].

قالوا: لأن حمل هذه الرواية على حقيقة الوجوب ينافي التقييد ببعد البعثة[(٤)].

لكن قال ابن أمير الحاج[(٥)]: «قلت: لكن بقيته، وهي قوله: "وأما في الشرائع

---

(١) هو محمد بن عبدالواحد بن عبدالحميد بن مسعود بن حميد الدين، المشهور بابن الهمام، من علماء الحنفية، كان أصولياً مفسراً فقيهاً فرضياً لغوياً منطقياً.
من كتبه: التحرير في أصول الفقه، وفتح القدير في الفقه، والمسايرة في التوحيد.
توفي سنة ٨٦١هـ.
ترجمته في الفوائد البهية ص١٨٠، شذرات الذهب (٧/٢٨٩)، الفتح المبين (٣/٣٦)، أصول الفقه تاريخه ورجاله ص٤٥٧.

(٢) ينظر: فتح الغفار لابن نجيم (١/٥٥).

(٣) ينظر: التحرير لابن الهمام مع التقرير والتحبير (٢/٩٠)، وتيسير التحرير (٢/١٥٢)، وانظر كذلك: فتح الغفار لابن نجيم (١/٥٥).

(٤) التقرير والتحبير (٢/٩٠) وتيسير التحرير (٢/١٥٢).

(٥) هو أبوعبدالله محمد بن محمد بن محمد بن الحسن الحلبي الحنفي، شمس الدين، المعروف بابن أمير الحاج، فقيه أصولي.
من كتبه: التقرير والتحبير شرح التحرير لابن الهمام في أصول الفقه، وحلية المجلي في الفقه.
توفي سنة ٨٧٩هـ.
ترجمته في الضوء اللامع (٩/٢١٠)، شذرات الذهب (٧/٣٢٨)، الفتح المبين (٣/٤٧)، أصول الفقه تاريخه ورجاله ص٤٦٨.

فمعذور حتى تقوم عليه الحجة بمجيء الشرع" لا يلائم حكمهم المذكور، فإن الإيمان يكون مساوياً للشرائع حينئذ، وأبو حنيفة نفسه قد خالف بينه وبينها في الحكم»[1].

الترجيح بين هذه الأوجه:

الذي يظهر لي ـ والله أعلم ـ بعد استعراض هذه الأوجه حمل روايتي أبي حنيفة السابقتين على ظاهرهما من وجوب الإيمان وحرمة الكفر بالعقل؛ لأن هذا هو ظاهر لفظه رحمه الله، إلى جانب تفريقه بين هذه الأمور وبين الشرائع كما سبق، حيث نص في آخر روايته الأولى على ذلك بقوله: «وأما في الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة»، فعذر الجاهل بجهله للشرائع حتى تقام عليه الحجة ويحصل له البلاغ بخلاف معرفة الله والإيمان به فلم يعذر أحد بجهلها لدلالة العقول عليها.

لكن ليس في إحدى روايتيه نص على ترتب الثواب أو العقاب على الإيمان أو الكفر، بحيث يكون به موافقاً لرأي المعتزلة في هذا الأمر بخصوصه.

وعدم نصه على ترتب الثواب أو العقاب هنا يبقي المجال مفتوحاً لاحتمال إرادته بالوجوب العقلي الابتغاء أو ثبوت نوع ترجيحٍ للإيمان على الكفر، لا حقيقة الوجوب المعروفة.

وإن كان ظاهر الروايتين ـ كما سبق ـ هو الوجوب، والله أعلم.

*** وأعود بعد ذلك إلى تحرير قول الحنفية في هذه المسألة:**

ومن خلال استقراء آرائهم يظهر أنهم مختلفون في مسألة التحسين والتقبيح العقليين على خمسة آراء، هي كالتالي:

---

(١) التقرير والتحبير (٢/ ٩٠).

الرأي الأول: إن العقل بذاته ليس بدليل على تحسين شيء ولا تقبيحه، فلا يعرف حسن الشيء وقبحه إلا بالشرع، ولا دخل للعقل في ذلك، وإنما هو آلة لفهم الخطاب الشرعي.

فالحسن عندهم موجب الأمر أي أثره الثابت به، والقبح موجب النهي أي أثره الثابت به [١].

وهذا في الحقيقة هو مذهب الأشعرية كما سبق.

وقد قال به بعض الحنفية كالبخاريين[٢].

وهو صريح كلام فخر الإسلام البزدوي في أصوله في موضع منه، حيث قال:

«ومن قضية الشرع في هذا الباب أن حكم الأمر موصوف بالحسن، عرف ذلك بكونه مأموراً به لا بالعقل نفسه، إذ العقل غير موجب بحال»[٣].

وعلق البخاري على ذلك بقوله: «الظاهر أن قوله "عرف ذلك" أي كونه موصوفاً بالحسن بكونه مأموراً لا بالعقل نفسه، إشارة إلى أنه من موجبات

---

(١) ينظر: أصول البزدوي مع كشف الأسرار (١/١٨٢-١٨٣)، وأصول السرخسي (١/٦٠)، نهاية الوصول إلى علم الأصول لابن الساعاتي (١/١٣٠-١٣١)، كشف الأسرار للنسفي (١/٩١)، تقرير التحبير (٢/٩٠)، تيسير التحرير (٢/١٥٠)، فتح الغفار لابن نجيم (١/٥٤).

(٢) ينظر: التحرير لابن الهام مع التقرير والتحبير (٢/٩٠) وتيسير التحرير (٢/١٥٠)، وانظر كذلك: فتح الغفار لابن نجيم (١/٥٤، ٥٥).

(٣) أصول البزدوي مع كشف الأسرار (١٠/١٨٢-١٨٣).

الأمر كما ذهب إليه جماعة من أصحابنا.... وأشار بقوله: "لا بالعقل نفسه" إلى أن العقل ليس بمهدر أصلاً، بل هو آلة يعرف به الحسن بعدما ثبت بالأمر كالسراج للإبصار، ولكنه غير موجب بحال، سواءً كان مما زعم الخصم أنه مدرك بالعقل قبل الشرع أو لم يكن»[1].

لكن البزدوي خالف هذا الكلام في موضع آخر من أصوله على ما سأذكره ـ إن شاء الله ـ خلال الرأي الثالث الآتي.

وقال بهذا القول أيضاً من الحنفية: الإمام السرخسي[2] وابن الساعاتي[3] والنسفي[4] وغيرهم.

الرأي الثاني: إن العقل يعرف به حسن بعض الأشياء وقبح بعضها ووجوب بعض الأفعال وحرمة بعضها، وأن حسن بعض الأفعال وقبحها يكون لذات الفعل أو لصفة له، ويعرفان عقلاً كما يعرفان شرعاً.

وأن بعض الأفعال حسنة تستحق ترتب الثواب على فاعلها، وبعض الأفعال قبيحة تستحق ترتب العقاب على فاعلها، والشارع كشف عن الحسن والقبح الثابتين في نفس الأمر.

كما أن الطب يكشف عن النفع والضرر الثابتين للأدوية في نفس الأمر فالحسن عندهم مدلول الأمر بمعنى أنه ثابت قبله، وهو دليل عليه، فالفعل

---

(١) كشف الأسرار للبخاري (١/ ١٨٢).

(٢) أصول السرخسي (١/ ٦٠).

(٣) نهاية الوصول إلى علم الأصول (١/ ١٣٠ـ ١٣١).

(٤) كشف الأسرار للنسفي (١/ ٩١).

عندهم حسن فأمر به، وكذا القبيح مدلول النهي، فالفعل عندهم قبح فنهي عنه[١]. وهذا في الحقيقة هو قول المعتزلة كما سبق.

وبه قال بعض الحنفية كالعراقيين منهم[٢].

وصرح به الأسمندي[٣] واللامشي[٤] وابن ملك[٥]

---

(١) ينظر: بذل النظر للأسمندي ص٦٧٧، كتاب في أصول الفقه للامشي ص٦٦، كشف الأسرار للبخاري (١/١٨٣)، التوضيح لمتن التنقيح (١/١٨٩)، شرح المنار في الأصول لابن ملك ص٤٨، التقرير والتحبير (٢/٨٩ـ ٩٠)، الوجيز للكراماستي ص١٣٧، فتح الغفار لابن نجيم (١/٤٥)، تيسير التحرير (٢/١٥٠)، فواتح الرحموت (١/٢٥)، قمر الأقمار (١/٨٩)، ونسمات الأسحار لابن عابدين ص٤٥ـ ٤٦.

(٢) ينظر: كشف الأسرار للبخاري (١/١٨٣) و(٤/٢٣٤)، وقواطع الأدلة لابن السمعاني (١/٤٦).

(٣) بذل النظر ص٦٧٧. والأسمندي: هو أبو الفتح محمد بن عبدالحميد الأسمندي السمرقندي الحنفي، وقد اختلف في اسمه واسم أبيه وكنيته، كان فقيهاً ومناظراً بارعاً.

من كتبه: بذل النظر في الأصول، الهداية في الكلام، وغيرها.

توفي سنة ٥٥٢هـ، وقيل: سنة ٥٥٣، وقيل: سنة ٥٦٣هـ.

ترجمته في المنتظم (١٨/١٨٠)، البداية والنهاية (١٦/٤٢٧)، الجواهر المضية (٢/٧٤)، النجوم الزاهرة (٥/٣٧٩).

(٤) كتاب في أصول الفقه ص٦٦. واللامشي: هو أبوالثناء محمود بن زيد اللامشي الحنفي الماتريدي، من مؤلفاته: كتاب في أصول الفقه، والتمهيد لقواعد التوحيد.

توفي في أوائل القرن السادس الهجري.

ترجمة في الجواهر المضية (٣/٤٣٧)، مقدمة المحقق/ عبدالمجيد تركي على كتابٌ في أصول الفقه للامشي ص٩.

(٥) شرح المنار في الأصول ص٤٨.

والكراماستي[١] وغيرهم. وفي الكفاية إن هؤلاء الأحناف قالوا: «العقل آلة لمعرفة المعقولات كالسمع آلة لمعرفة المسموعات»[٢].

وادعى القائلون بهذا القول من الحنفية أن هناك فرقاً بين قولهم هذا وقول المعتزلة من حيث إن العقل عند المعتزلة موجب بذاته، والعبد موجدٌ لأفعاله، أما عند هؤلاء الأحناف فإن العقل معرف للوجوب، والموجب هو الله تعالى، كما أن الرسول معرف للوجوب، والموجب هو الله تعالى، ولكن بواسطة الرسول ﷺ.

فكذا الهادي والموجب هو الله تعالى لكن بواسطة العقل[٣].

وقال بعضهم: "ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما، وعندنا الحاكم بها هو الله تعالى، والعقل آلة للعلم بهما، فيخلق الله تعالى العلم عقيب نظر العقل نظراً صحيحاً"[٤].

قلت: وهذا عين ادعاء المعتزلة حيث نصوا كما سبق على أن العقل عندهم ليس بموجب ولا حاكم، وإنما هو معرف للوجوب والحسن والقبح.

---

(١) الوجيز في أصول الفقه ص١٣٧. والكراماستي: هو يوسف بن حسين الكرماستي أو الكراماستي، فقيه حنفي، من قضاة الدولة العثمانية، وبرع في الأصول.
من مؤلفاته: الوجيز في الأصول وزبدة الوصول إلى علم الأصول في أصول الدين.
توفي سنة ٨٩٩هـ تقريباً.
ترجمته في الفوائد البهية ص٢٢٧، شذرات الذهب (٧/٣٦٥)، الفتح المبين (٣/٥٨)، أصول الفقه تاريخه ورجاله ص٤٧٨.

(٢) ينظر: كشف الأسرار للبخاري (٤/٢٣٢).

(٣) ينظر: كشف الأسرار للبخاري (٤/٢٣٢-٢٣٣).

(٤) الوجيز في أصول الفقه للكراماستي ص١٣٧، فتح الغفار لابن نجيم (١/٥٤).

وهؤلاء الأحناف جعلوا العقل بمنزلة الرسول كما هو صريح نصهم السابق، فأي رسالة ينقلها العقل حتى يسوون بينه وبين الرسول؟.

لذا يقول ابن الهمام: «وهذا عين قول المعتزلة لا كما يحرفه بعضهم»[١].

فلا يظهر لي فرق حقيقي مؤثر يفرق به بين قول هذه الطائفة من الحنفية وبين قول المعتزلة، والله أعلم.

الرأي الثالث: إن العقل يثبت به إدراك وجوب الإيمان وحرمة الكفر ونسبة كل ما هو شنيع إليه تعالى مما لا يليق بجنابه تعالى.

وهذا القول عزي إلى معظم الحنفية كأبي منصور الماتريدي وأكثر أتباعه[٢].

وهو ظاهر كلام الدبوسي، حيث قال: «والمختار عندنا أن على العبد بمجرد العقل أن يؤمن بالله تعالى ويعتقد وجوب الطاعة على نفسه لله تعالى على أوامره ونواهيه، وأنه خلقه لعبادته.. الخ»[٣].

قال في فواتح الرحموت: «ثم اعلم أنه لا فرق بين هؤلاء الكرام وقول المعتزلة بأنهم كانوا قائلين إن حسن بعض الأشياء مما يدرك بالعقل ولا يتوقف على البعثة، وهؤلاء الكرام أيضاً قالوا بذلك.

---

(١) التحرير لابن الهمام مع التقرير والتحبير (١٩٠/٢)، ومع تيسير التحرير (١٥٠/٢).

(٢) ينظر: التوحيد للماتريدي ص٢٢١ـ ٢٢٤، كشف الأسرار للبخاري (٢٣٤/٤)، التقرير والتحبير (٩٠/٢)، فتح الغفار لابن نجيم (٥٥/١)، تيسير التحرير (١٥٠/٢، ١٥٢)، فواتح الرحموت (٢٨/١)، نسمات الأسحار ص٤٥ـ ٤٦، أبو منصور الماتريدي: حياته وآراؤه العقدية لبلقاسم الغالي ص٧٣، الماتريدية دراسة وتقويماً للحربي ص١٥١ـ ١٥٢.

(٣) تقويم الأدلة ص٤٦٢. وانظر كذلك كشف الأسرار للبخاري (٢٣٤/٤).

فلو كان خلاف لكان في تعيين ذلك البعض من الأحكام، والظاهر من كلماتهم: أن ذلك البعض هو الإيمان والشكر ونحوهما، وعند المعتزلة كثير»[١].

قلت: إذاً الفرق بين هؤلاء الأحناف والمعتزلة أن هؤلاء الأحناف القائلين بهذا القول يضيقون دائرة مدركات العقل وأحكامه، فيجعلون نطاق ذلك هو معرفة الله تعالى ووجوب الإيمان به وحرمة الكفر ونحو ذلك، بينما الأمر عند المعتزلة أوسع كما سبق.

وهذا الرأي هو ما يفهم من كلام البزدوي في موضع آخر من أصوله، مع تقييده بقيد إضافي سيأتي تناوله إن شاء الله.

حيث قال البزدوي: «إن العقل معتبر لإثبات الأهلية.... ولذلك قلنا في الصبي العاقلِ؛ لأنه لا يكلف بالإيمان حتى إذا عقلت المراهقة ولم تصف [أي الكفر] وهي تحت زوج مسلم بين أبوين مسلمين لم تجعل مرتدة ولم تبن من زوجها، ولو بلغت كذلك لبانت من زوجها، ولو عقلت وهي مراهقة فوصفت الكفر كانت مرتدة وبانت من زوجها...

وكذلك يقول في الذمي الذي لم يبلغه الدعوة أنه غير مكلف بمجرد العقل وأنه إذا لم يصف إيماناً وكفراً ولم يعتقده على شيء كان معذوراً، وإذا وصف الكفر وعقده أو عقد ولم يصفه لم يكن معذوراً، وكان من أهل النار مخلداً على نحو ما وصفنا في الصبي»[٢].

---

(١) فواتح الرحموت (١/ ٢٨- ٢٩).

(٢) أصول البزدوي مع كشف الأسرار (٤/ ٢٣١- ٢٣٣).

وقيل في تعليل ذلك: «لأن اعتقاد جانب يدل دلالة واضحة على أنه ترك الإيمان مع القدرة على تحصيله بالتأمل، وأنه تأمل فاختار الكفر»(١).

ويقول في كلام له أوضح مما سبق: «ومعنى قولنا: إنه لا يكلف بمجرد العقل: نريد أنه إذا أعانه الله تعالى بالتجربة وألهمه وأمهله لدرك العواقب لم يكن معذوراً وإن لم يبلغه الدعوة»(٢).

وقال عبدالعزيز البخاري شارحاً ومؤيداً لكلام البزدوي: «وكان من حق الكلام أن يقال: ومعنى قولنا إنه لا يكلف بمجرد العقل أنه غير مكلف به قبل إدراك زمان التأمل والتجربة»(٣).

وقال أيضاً: «والقول الصحيح هو قولنا إن العقل غير موجب بنفسه لا كما قال الفريق الأول(٤)، وغير مهدر أيضاً لا كما قال الفريق الثاني»(٥).

«فإن من أنكر معرفة الله تعالى بدلالات العقول وحدها فقد قصَّر، ومن ألزم الاستدلال بلا وحي ولم يعذره بغلبة الهوى مع أنه يثبت في أصل الخلقة فقد غلا»(٦).

وقال أيضاً: «إنما لم يكلف بمجرد العقل وصار معذوراً إذا لم يضاف مدة يتمكن فيها من التأمل والاستدلال بالآيات على معرفة الخالق بأن بلغ على شاهق جبل ومات من ساعته.

---

(١) ينظر: فواتح الرحموت (١/٢٨).
(٢) أصول البزدوي مع كشف الأسرار (٤/٢٣٤).
(٣) كشف الأسرار للبخاري (٤/٢٣٥).
(٤) أي الأشاعرة ومن وافقهم من الحنفية.
(٥) أي المعتزلة ومن وافقهم من الحنفية.
(٦) كشف الأسرار للبخاري (٤/٢٣١ ـ ٢٣٢).

فأما إذا أعانه الله بالتجربة وأمهله لدرك العواقب لم يكن معذوراً ؛ لأن الإمهال وإدراك مدة التأمل بمنزلة دعوة الرسل في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة ، فلا يعذر بعد»[١] .

قلت : فالبزدوي والبخاري يريان وجوب الإيمان بالعقل مع إضافة مدة يتمكن فيها المرء من التأمل والاستدلال بالآيات ، وهذه المدة غير محددة على الراجح عندهما ، بل هي مختلفة باختلاف الأشخاص لتفاوت العقول ، ويفوض تقديرها إلى الله[٢] ، ويفرقان بين من بلغ وعقل على شاهق جبل ومات من ساعته فهو معذور ، وبين من مكث بعد ذلك مدة يمكنه فيها التأمل والاستدلال فهو غير معذور ، ويجعلان إمهال الله للمرء بإدراكه مدة التأمل بمنزلة دعوة الرسل في عدم العذر بعدها.

ورأي البزدوي هذا ومن تبعه قريب جداً من رأي من يرى وجوب الإيمان بالعقل ، مع إضافة قيد الإمهال بإدراك مدة التأمل ، وهذه المدة حاصلة في الغالب لأكثر العقلاء ، لذا جعلت رأي البزدوي هذا تابعاً للرأي الثالث لشدة تقاربهما ، والله أعلم.

الرأي الرابع : إن العقل يمكنه إدراك الحسن والقبح في الأشياء والأفعال ، لكن هذا الحسن والقبح لا يستلزمان حكماً من الله ـ سبحانه ـ في العبد ، بل يصير ذلك موجباً لاستحقاق الحكم من الحكيم الذي لا يرجح المرجوح.

---

(١) المرجع السابق (٤/ ٢٣٤).

(٢) أصول البزدوي وكشف الأسرار للبخاري (٤/ ٢٣٥).

قالوا: فالحاكم هو الله تعالى والكاشف هو الشرع، فما لم يحكم الله تعالى بإرسال الرسل وإنزال الخطاب فليس هناك حكماً أصلاً، إذ لا يعاقب بترك الأحكام في زمان الفترة.

ونسب هذا الرأي لمتأخري الحنفية(١)، واختاره ابن عبدالشكور(٢) وعزاه المطيعي(٣) للمحققين من الحنفية(٤) أو الماتريدية(٥)، وقال بأنه مذهب وسط بين مذهب الاعتزال ومذهب الأشاعرة، فهو مذهب خرج من بين فرث ودم لبناً خالصاً سائغاً للشاربين(٦).

قلت: وأصحاب هذا الرأي يقرون بالإدراك العقلي للحسن والقبح، لكن لا يرتبون على ذلك التحسين أو التقبيح العقليين حكماً بالإيجاب أو التحريم

---

(١) ينظر: فواتح الرحموت (١/٢٥).

(٢) مسلم الثبوت (١/٢٥)، وفواتح الرحموت (١/٢٥، ٢٩). وابن عبدالشكور: هو محب الله بن عبدالشكور البهاري الهندي الحنفي.
من مصنفاته: مسلّم الثبوت في أصول الفقه، وسلّم العوام في المنطق توفي سنة ١١١٩هـ.
ترجمته في هدية العارفين (٦/٥)، الفتح المبين (٣/١٢٢)، الأعلام (٥/٢٨٣).

(٣) تقدمت ترجمته.

(٤) سلم الوصول شرح نهاية السول (١/٨٣).

(٥) المرجع السابق (١/٨٤).
والماتريدية: هم أتباع أبي منصور الماتريدي المتوفى سنة ٣٣٣هـ، من معتقداتهم: أن معرفة الله واجبة بالعقل قبل ورود السمع، التأويل في الصفات، أن كلام الله هو المعنى القائم في النفس، الإرجاء في الإيمان، وغير ذلك.
ينظر: الماتريدية دراسة وتقويماً لأحمد الحربي.

(٦) المرجع السابق (١/٨٤).

والثواب أو العقاب، وإنما يرون أنه موجب لاستحقاق الحكم بمقتضى الحكمة التي هي صفة كمال لله، فيوجبون على الله بناءً على ذلك الإدراك.

الرأي الخامس: كسابقه غير أنهم لم يذكروا الإيجاب على الله بمقتضى حكمته بناءً على الإدراك العقلي لحسن الحسن وقبح القبيح.

وهذا ما حمل عليه الصابوني[١] وأكمل الدين[٢] روايتي أبي حنيفة السابقتين في هذه المسألة. وهو ظاهر كلام ابن الهمام[٣].

وسيأتي تفصيل الكلام عن هذا الرأي خلال القول الثالث إن شاء الله.

- ونسب القول بالتحسين والتقبيح العقليين أيضاً إلى المالكية في أحد القولين لهم[٤]، وعزي نصاً إلى أبي بكر الأبهري منهم[٥].

---

(١) ينظر: كشف الأسرار للبخاري (٢٣٠/٤)، والبحر المحيط للزركشي (١٤٢/١).

(٢) ينظر: التقرير والتحبير (٩٠/٢)، فتح الغفار لابن نجيم (٥٥/١)، وتيسير التحرير (١٥٢/٢).

(٣) التحرير لابن الهمام مع التقرير والتحبير (٨٩/٢ـ ٩٠)، ومع تيسير التحرير (١٥٠/٢ـ ١٥٢).

(٤) ينظر: درء التعارض (٤٩٢/٨) و(٤٩/٩، ٦٢)، الرد على المنطقيين ص٤٢١، مجموع الفتاوى (٩٠/٨) و(٤٩٨/١٦)، منهاج السنة (١٤٤/١، ٤٤٩) و(٢٩/٣)، النبوات ص ٢٤٠، أصول الفقه لابن مفلح (١٥٤/١)، التحرير للمرداوي (٧١٥/٢)، وشرح الكوكب المنير (٣٠٢/١).

(٥) ينظر: منهاج السنة لابن تيمية (٤٤٩/١). وأبوبكر الأبهري: هو أبوبكر محمد بن عبدالله بن محمد بن صالح بن عمر التميمي الأبهري، شيخ المالكية في بغداد، وكان من أئمة القراء.
من كتبه: إجماع أهل المدينة، وكتاب في الأصول، والرد على المزني، وغيرها. توفي سنة ٣٧٥هـ.
ترجمته في شذرات الذهب (٨٥/٣)، الفتح المبين (٢٠٨/١)، الأعلام للزركلي (٩٨/٧)، أصول الفقه تاريخه ورجاله ص١٣٩.

وكذا نسب القول بالتحسين والتقبيح إلى الشافعية في أحد القولين لهم[1]، ونقل ذلك عن جمع من علمائهم كأبي بكر القفال الشاشي[2] والصيرفي[3]

---

(١) ينظر: الجواب الصحيح لابن تيمية (٣/٣١٥)، درء التعارض (٨/٤٩٢) و(٩/٦٢)، الرد على المنطقيين ص٤٢١، مجموع الفتاوى (٨/٩٠) و(١٦/٤٩٨)، منهاج السنة (١/١٤٤، ٤٤٩) و(٣/٢٩)، النبوات ص٢٤٠، أصول الفقه لابن مفلح (١/١٥٤)، التحرير للمرداوي (٢/٧١٥)، شرح الكوكب المنير (١/٣٠٢). وانظر كتب الشافعية في الهوامش التالية.

(٢) ينظر: قواطع الأدلة (٢/٤٦)، الرد على المنطقيين ص٤٢١، منهاج السنة (١/١٤٤، ٤٤٩)، الإبهاج لابن السبكي (١/١٣٨)، رفع الحاجب (١/٤٥٤)، البحر المحيط (١/١٣٨، ١٣٩).

والقفال الشاشي: هو أبوبكر محمد بن علي بن إسماعيل القفال الشاشي الشافعي، كان من أكابر علماء عصره في الفقه والحديث واللغة والأدب والأصول.

من كتبه: كتاب في أصول الفقه، وشرح الرسالة للشافعي ومحاسن الشريعة.

توفي سنة ٣٦٥هـ، وقيل غير ذلك.

ترجمته في وفيات الأعيان (١/٤٥٨)، سيرأعلام النبلاء (١٦/٢٨٣)، طبقات الفقهاء الشافعية لابن السبكي (٢/١٧٦)، أصول الفقه تاريخه ورجاله ص١٢٩.

(٣) ينظر: قواطع الأدلة (٢/٤٦)، رفع الحاجب (١/٤٥٤)، البحر المحيط (١/١٣٨، ١٣٩).

والصيرفي: هو أبوبكر محمد بن عبدالله البغدادي الصيرفي الشافعي، الإمام الفقيه الأصولي، من أشهر مصنفاته: شرح الرسالة للشافعي، والبيان في دلائل الأعلام على أصول الأحكام في أصول الفقه، وكتاب الإجماع، وغيرها.

توفي سنة ٣٣٠هـ.

ترجمته في وفيات الأعيان (٣/٣٣٧)، سير أعلام النبلاء (١٥/٢٨٤)، الفتح المبين (١/١٨٠)، أصول الفقه تاريخ ورجاله ص١١٠.

وابن سريج[١] وأبي علي بن أبي هريرة[٢] والقاضي أبي حامد المروزي[٣] وأبي

---

(١) ينظر: الإبهاج (١/١٣٨)، البحر المحيط (١/١٤٠). وابن سريج: هو أبوالعباس أحمد بن عمر ابن سريج البغدادي الشافعي، كان شيخ الشافعية في عصره، وكان يلقب بالباز الأشهب والأسد الضاري.

له نحو أربعمائة مصنف، منها: إبطال القياس، والإعذار والإنذار، والغنية في الأصول، والرد على ابن داود.

توفي سنة ٣٠٦هـ.

ترجمته في الفهرست ص٢٦٣، تاريخ بغداد (٤/٢٨٧)، المنتظم (٦/١٤٩)، تهذيب الأسماء واللغات (٢/٢٥١)، وفيات الأعيان (١/٤٩)، طبقات الشافعية للإسنوي (١/٣١٦)، ولابن قاضي شهبة (١/٩٠)، إيضاح المكنون (٢/٢٨٧)، كشف الظنون (٢/١٢١٢)، أصول الفقه تاريخه ورجاله ص٩٦، معجم الأصوليين (١/١٨٣).

(٢) ينظر: الرد على المنطقيين ص٤٢١، منهاج السنة (١/١٤٤، ٤٤٩)، الإبهاج لابن السبكي (١/١٣٨). وأبو علي ابن أبي هريرة: هو أبوعلي الحسن بن الحسين بن أبي هريرة الشافعي، انتهت إليه إمامة الشافعية في العراق.

من كتبه: شرح مختصر المزني الكبير والصغير، وكتاب المسائل في الفقه.

توفي سنة ٣٤٥هـ.

ترجمته في وفيات الأعيان (١/١٥٨)، سير أعلام النبلاء (١٥/٤٣٠)، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٣/٢٥٦)، الأعلام للزركلي (٢/٢٠٢)، أصول الفقه تاريخه ورجاله ص ١٢٣، معجم الأصوليين (٢/٤١).

(٣) ينظر: منهاج السنة (١/١٤٤، ٤٤٩)، القواطع (١/١٤٦)، الإبهاج (١/١٣٨)، رفع الحاجب (١/٤٥٤)، والبحر المحيط (١/١٣٨). وأبوحامد المروزي: هو أبو حامد أحمد بن بشر بن عامر العامري المروزي، ويقال: المروذي، القاضي، أحد أئمة الشافعية.

من مصنفاته: الإشراف على الأصول في الأصول، وشرح مختصر المزني، وكتاب الجامع.

توفي سنة ٣٦٢هـ.

ترجمته في طبقات الفقهاء للشيرازي ص١٢٢، طبقات الفقهاء الشافعية لابن الصلاح (١/٣٢٧)، تهذيب الأسماء واللغات (٢/٢١١)، وفيات الأعيان (١/٥٢)، السير (١٦/١٨٤)، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٢/٨٢)، الفتح المبين (١/١٩٩).

بكر الفارسي[(١)] وأبي عبدالله الحليمي[(٢)].

فقد جاء عن القفال الشاسي قوله: «أحكام الشرع ضربان: عقلي واجب وسمعي ممكن.

فالأول: ما لا يجوز تغيره ولا يتوهم جواز استباحة ما يحظر، ولا حظر ما أوجب فعله، كتحريم الكفر والظلم، والعدل ونحوه، وقد يرد السمع بهذا النوع فيكون مؤكداً لما وجب بالعقل.

والثاني: كأعداد الصلوات، وهو موقوف على تجويز العقل وقبوله إياه، فما جوزه العقل فهو مقبول، وما رده فمردود.

ومتى ورد السمع بإيجابه صار واجباً إلى أن يلحقه النسخ والتبديل»[(٣)].

---

(١) ينظر: القواطع (٤٦/٢)، رفع الحاجب (٤٥٤/١)، والبحر المحيط (١٣٨/١). وأبوبكر الفارسي: هو أبو بكر أحمد بن الحسين بن سهل الفارسي الشافعي، تفقه على ابن سريج.
من كتبه: عيون المسائل في نصوص الشافعي.
توفي في حدود سنة ٣٥٠هـ.
ترجمته في طبقات الفقهاء للشيرازي ص٢٠٦.

(٢) المراجع السابقة. والحليمي: هو أبوعبدالله الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم الحليمي البخاري، القاضي الشافعي، له مصنفات مفيدة، منها: شعب الإيمان، وآيات الساعة، وأحوال القيامة.
توفي سنة ٤٠٣هـ.
ترجمته في المنتظم (٢٦٤/٧)، وفيات الأعيان (١٣٧/٢)، سير أعلام النبلاء (٢٣١/١٧)، شذرات الذهب (١٦٧/٣).

(٣) ينظر: البحر المحيط (١٣٩/١).

وقال الصيرفي في كتابه "الدلائل والأعلام" ما نصه: "لا يجوز أن يأتي الكتاب أو السنة أو الإجماع بما يدفعه العقل، وإذا استحال ذلك فكل عبادة جاء بها القرآن أو السنة فعلى ضربين:

أحدهما: مؤكد لما في العقل إيجابه أو حظره أو إباحته، كتحريم الشرك وإيجاب شكر المنعم.

والثاني: ما في العقل جواز مجيئه ومجيء خلافه، كالصلاة والزكاة، فالسمع يرقيها من حيز الجواز إلى الوجوب»[1].

قال: «والدليل على أن العقل حاكم على ما يرد به السمع أنه المميز بين الأشياء الواردة عليه»[2].

واعتذر الشافعية لأصحابهم هؤلاء بوجوه سيأتي ذكرها - إن شاء الله - في مسألة "شكر المنعم" ضمن الثمرات العقدية المترتبة على الخلاف في التحسين والتقبيح في نهاية الباب الأول من هذه الرسالة.

وكذلك نقل القول بالتحسين والتقبيح العقليين كأحد الأقوال في مذهب الحنابلة[3].

---

(١) البحر المحيط (١/١٣٩-١٤٠).

(٢) ينظر: البحر المحيط (١/١٤٠).

(٣) ينظر: الجواب الصحيح (٣/٣١٥)، درء التعارض (٨/٤٩٢) و(٩/٦٢)، الرد على المنطقيين ص٤٢١، مجموع الفتاوى (٨/٩٠، ٤٢٨) و(١٦/٤٩٨)، منهاج السنة (١/١٤٤) و(٣/٢٩).

واختاره من الحنابلة أبو الحسن التميمي، حيث نقل عنه قوله: "في قضايا العقل حظر وإباحة وتحسين وتقبيح، حتى لا يجوز أن يرد السمع بحظر ما كان في العقل واجباً، كشكر المنعم والعدل والإنصاف وأداء الأمانة، ونحو ذلك.

ولا يجوز أن يرد بإباحة ما كان في العقل محظوراً، نحو الظلم والكذب وكفر النعمة والخيانة، وما أشبه ذلك»[1].

وقال أبو يعلى: «وذكر أبو الحسن التميمي في جزء وقع إليَّ بخطه فيما خرجه من أصول الفقه، فقال: الأفعال قبل مجيء السمع تنقسم إلى قسمين:

فمنها حسن ومنها قبيح، فما كان في العقل منها قبيحاً فهو محظور، ولا يجوز الإقدام عليه، كالكذب والظلم وكفر نعمة المنعم، وما جرى مجرى ذلك؛ لأنه مكتسب بفعله الذم واللوم، وأما الحسن في العقل فينقسم إلى قسمين:

منه ما يجب فعله، ومنه ما لا يجب فعله.

فأما الذي يجب فعله، فهو مثل: شكر نعمة المنعم والعدل والإنصاف وما جرى مجرى ذلك مما في معناه.

ومن الحسن ما لا يجب فعله وإن كان حسناً، مثل: التفضل وبر الوالدين وقرى الضيف.....

---

(١) ينظر: التمهيد لأبي الخطاب (٤/٢٩٤-٢٩٥) ودرء التعارض (٩/٥٠). ونقل عن أبي الحسن التميمي أيضاً في الواضح (١/٢٦)، المسودة ص٤٨٠، أصول الفقه لابن مفلح (١/٣٥٣)، التحرير للمرداوي (٢/٧١٥)، وشرح الكوكب المنير (١/٣٠٢).

ولا يجوز أن يرد السمع بحظر ما كان في العقل واجباً..... وكذلك لا يجوز أن يرد بإباحة ما كان في العقل محظوراً على شرط المنفعة، نحو إيلام بعض الحيوان، يعني بالذبح لما فيه من المنفعة......

وقد يرد الشرع بحظر ما لم يكن له في العقل منزلة في القبح، نحو الأكل والشرب.

فالواجب أن تجري أحكام الأفعال على منازلها في العقل.... الخ»[١].

ونُسب كذلك إلى أبي الخطاب الكلوذاني من الحنابلة أن العقل يحسن ويقبح ويوجب ويحرم[٢]. وهو ظاهر من كلامه واستدلاله في التمهيد[٣].

ونُقل عنه قوله: «ما ثبت بالعقل ينقسم قسمين: فما كان منه واجباً لعينه، كشكر المنعم والإنصاف وقبح الظلم فلا يصح أن يرد الشرع بخلاف ذلك.

وما كان واجباً لعلة أو دليل مثل الأعيان المنتفع بها التي فيها الخلاف، فيصح أن يرتفع الدليل والعلة فيرتفع ذلك الحكم.. الخ»[٤].

---

(١) العدة (١٢٥٧/٤ـ ١٢٥٩). وانظره متفرقاً في التمهيد لأبي الخطاب (٢٩٥/٤)، المسودة ص٤٨٠ـ ٤٨١، ٤٨٤، أصول الفقه لابن مفلح (١٦٥/١ـ ١٦٦)، التحبير للمرداوي (٧٢٦/٢)، وشرح الكوكب المنير (٣٠٤/١).

(٢) ينظر: المسودة ص٤٧٠، أصول الفقه لابن مفلح (١٥٣/١)، التحبير للمرداوي (٧١٨/٢)، وشرح الكوكب المنير (٣٠٢/١).

(٣) التمهيد في أصول الفقه (٢٨٧/٤، ٢٩٦ـ٣٠٦).

(٤) ينظر: شرح الكوكب المنير (٣٠٥/١ـ ٣٠٦).

ونقل عنه ابن تيمية في مواضع شتى من كتبه أنه يثبت أن للأفعال في نفسها صفات حسن وقبح[١]، وأن العقل قد يعلم به حسن كثير من الأفعال وقبحها في حق الله وحق عباده[٢]، وأن أفعال الشرك والظلم والكذب والفواحش ونحو ذلك قبحها معلوم بالعقل، ويستحق فاعلها العذاب عليها في الآخرة، وإن لم يرد فيها سمع[٣].

أما ابن القيم فقد اضطرب نقله عنه، فتارة ينقل عنه إثبات الحسن والقبح العقليين والإيجاب العقلي في العلميات، كمعرفة الله وشكر المنعم ونحوهما، ونفي ذلك في العمليات[٤].

وتارة ينقل عنه إثبات التحسين والتقبيح والعقليين مع إقراره بأن العقاب متوقف على ورود الشرع[٥]. هكذا مطلقاً، وهو خلاف المعروف عنه.

- والقول بالتحسين والتقبيح العقليين هو أحد القولين عن أهل الحديث، كما أفاده غير واحد[٦].

---

(١) الجواب الصحيح (٣/٣١٥)، درء التعارض (٨/٤٩٣)، الرد على المنطقيين ص٤٢٠، مجموع فتاوى ابن تيمية (٨/١٥)، ومنهاج السنة (١/١٤٤).

(٢) ينظر: منهاج السنة (١/٤٤٩)، النبوات ص٢٤٠.

(٣) الجواب الصحيح (٣/٣١١، ٣١٥)، درء التعارض (٨/٤٩٣)، مجموع فتاوى ابن تيمية (١١/٦٧٧).

(٤) مفتاح دار السعادة ٢/١٠٤ـ ١٠٥).

(٥) مدارج السالكين (١/٢٣٧).

(٦) ينظر: التسعينية (٣/٧٤٦)، درء التعارض (٩/٤٩)، أصول الفقه لابن مفلح (١/١٥٤)، التحبير للمرداوي (٢/٧١٥).

ونسبه جمع إلى الخوارج[١] والكرامية[٢].

---

(١) ينظر: نهاية الإقدام للشهرستاني ص٣٧١، الكاشف للأصفهاني (٣٠١/١)، نفائس الأصول (٣٤٨/١)، الفائق للهندي (٤٥١/١)، نهاية الوصول له (٧٠٥/٢)، درء القول القبيح للطوفي ل٤ب، شرح المختصر للشيرازي (٤٦٣/١)، رفع الحاجب لابن السبكي (٤٥٤/١). والخوارج: هم أول الفرق خروجاً في هذه الأمة، من أصولهم: تكفير أهل الكبائر، وتجويز الخروج على الأئمة، وهم فرق متعددة، منهم: الأزارقة والإباضية والمحكمة، وغيرهم.

ينظر: مقالات الإسلاميين ص٨٦، الملل والنحل للشهرستاني ص٥٠، الفرق بين الفرق، ص٢٠، ٢٤.

(٢) ينظر: الوصول إلى الأصول لابن برهان (٥٦/١)، نهاية الإقدام للشهرستاني ص٣٧١، المطالب العالية للرازي (٢٨٩/٣)، منتهى الوصول والأمل ص٢٩، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد له (١٩٨/١)، الكاشف للأصفهاني (٣٠١/١)، نفائس الأصول (٣٤٨/١)، نهاية الوصول لابن الساعاتي (١٣١/١)، شرح المختصر للشيرازي (٤٦٣/١)، الفائق للهندي (٤٥١/١)، نهاية الوصول له أيضاً (٧٠٦/٢)، درء القول القبيح للطوفي لـ٤ب، الجواب الصحيح لابن تيمية ص٣٦٥، درء التعارض (٦٥/٩)، مجموع الفتاوى (٤٩٨/١٦)، منهاج السنة (٤٩٩/١)، النبوات ص٢٤٠، بيان المختصر للأصفهاني (٢٩٠/١)، أصول الفقه لابن مفلح (١٥٥/١)، رفع الحاجب (٤٥٢/١، ٤٥٤)، التحبير شرح التحرير للمرداوي (٧١٩/٢)، مسلم الثبوت (٢٥/١).

والكرامية: هم أتباع محمد بن كَرّام السجستاني المتوفى سنة ٢٥٥هـ، وهم طوائف متعددة، ويغلب عليهم جميعاً: الإرجاء في الإيمان والتشبيه في الصفات، ولديهم انحرافات أخرى.

ينظر: مقالات الإسلاميين ص١٤١، الفرق بين الفرق ص٢٥، الملل والنحل للشهرستاني ص٤٦.

وعزي أيضاً إلى الشيعة [١]، ونقله غير واحد عن الإمامية منهم[٢]، وحكاه آخرون عن بعض الشيعة[٣].

---

(١) ينظر: الوصول إلى الأصول لابن برهان (١/٥٦)، درء القول القبيح للطوفي لـ٤ب، أصول الفقه لابن مفلح (١/١٥٥)، التحبير شرح التحرير (٢/٧١٩)، العطار على المحلي على جمع الجوامع (١/٨٣). والشيعة: هم الذين شايعوا علياً ـ رضي الله عنه ـ على الخصوص، وقالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصية، إما جلياً وإما خفياً.

واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج عن أولاده، وإن خرجت فبظلم يكون من غيرهم، أو بتقية، وجعلوا الإمامة ركن الدين لا يجوز للرسل ـ عليهم الصلاة والسلام ـ إغفاله وإهماله، ولا تفويضه إلى العامة.

يجمعهم القول بوجوب التعيين والتنصيص، وثبوت عصمة الأنبياء والأئمة ـ وجوباً ـ عن الكبائر والصغائر، والقول بالتبري قولاً وفعلاً واعتقاداً إلا في حال التقية، ويخالفهم بعض الزيدية في ذلك.

وأصول فرقهم خمسة، وهي: الكيسانية، والإمامية والإسماعلية والزيدية والغلاة.

انظر في ترجمتهم: مقالات الإسلاميين ص١٦، الفرق بين الفرق ص٢٩، الملل والنحل للشهرستاني ص٦٣.

(٢) ينظر مسلم الثبوت (١/٢٥). والإمامية: هم القائلون بإمامة علي ﷺ بعد النبي ﷺ نصاً ظاهراً وتعييناً صادقاً، ويقولون: ما في الدين أمر أهم من تعيين الإمام، حتى تكون مفارقته الدنيا على فراغ قلب من أمر الأمة، فإنه إنما بعث لرفع الخلاف وتقرير الوفاق، فلا يجوز أن يفارق الأمة ويتركهم هملاً، بل يجب أن ينص على واحد يكون إماماً بعده، وقد عيَّن علياً ﷺ في مواضع تعريضاً وفي مواضع تصريحاً.

وتخطت الإمامية عن هذه الدرجة إلى الوقيعة في كبار الصحابة طعناً وتكفيراً.

وافترقت الإمامية إلى طوائف شتى فمنهم المحمدية والهشامية والاثنا عشرية والكاملية والموسوية والباقرية وغيرها.

انظر للمزيد عنهم: الفرق بين الفرق ص٢٣، الملل والنحل ص٦٩.

(٣) ينظر: درء التعارض لابن تيمية (٩/٦٥)، مجموع الفتاوى (٨/٣٥٥)، منهاج السنة (١/٤٤٧).

والحق أن الشيعة مختلفون في ذلك تبعاً لاختلاف فرقهم[١] :

فمنهم من ينكر المعارف العقلية ويحظر الاجتهاد أصلاً ، ويوجب الرجوع إلى الإمام مطلقاً ، كالسبائية [٢] والخطابية[٣] ونحوهم من الغلاة.

---

(١) ينظر: مقالات الإسلاميين للأشعري ص١٠ـ ١٥ ، الملل والنحل للشهرستاني ص٧٤ـ ٧٥ ، ٧٦ـ ٧٧ ، المعالم الدينية في العقائد الإلهية ليحيى بن حمزة (زيدي) ص٩١ـ ٩٤ ، أصل الشيعة وأصولها لمحمد الحسين آل كاشف الغطاء ص٧٩ـ ٨٠ ، دروس في علم الأصول لمحمد باقر الصدر (١/ ٣٢٤ـ ٣٢٥)، أصول الفقه لمحمد رضا المظفر (٢/ ٣٠ـ ٣٥)، عقائد الشيعة له أيضاً ص١٥ـ ٢٣ ، مفتاح الوصول إلى علم الأصول لأحمد كاظم البهادلي (١/ ٨٤ـ ٩٧)، مع الشيعة الاثنى عشرية في الأصول والفروع لعلي بن أحمد السالوس (٤/ ٢٧)، العقل عند الشيعة الإمامية لرشدي عليان ص٨١ـ ٨٤ ، ١٠٩ ، ١٤٤ـ ١٤٥ ، الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة لهاشم معروف الحسيني ص٢١٦ـ ٢١٧ ، قضية الثواب والعقاب بين مدارس الإسلاميين لجابر السميري ص٥٧ـ ٥٨ ، تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة لعبد اللطيف بن عبدالقادر الحفظي ص٤٤٦ـ ٤٤٧ ، ٤٦١ـ ٤٦٢ ، ٤٩٨ـ ٤٩٩.

(٢) السبائية أو السبئية: هم أتباع عبدالله بن سبأ ، الذي قال لعلي رضي الله عنه: أنت أنت ، يعني: أنت الإله ، فنفاه إلى المدائن ، وقيل: إنه كان يهودياً فأسلم ، وهم أول فرقة قالت بالغيبة والرجعة وتناسخ الجزء الإلهي في الأئمة بعد علي رضي الله عنه.

وزعم بعض السبئية أن علياً في السحاب وأن الرعد صوته والبرق سوطه.

ينظر: مقالات الإسلاميين ص١٥ ، الفرق بين الفرق ص٢٣٣ ، الملل والنحل للشهرستاني ص٧٤.

(٣) الخطابية: هم أتباع أبي الخطاب محمد بن أبي زينب الأسدي المقتول سنة ١٤٣هـ ، وهم يقولون: إن الإمامة كانت في أولاد علي ﷺ إلى أن انتهت إلى جعفر الصادق ، وكان أبوالخطاب هذا يزعم أولاً أن الأئمة أنبياء ، ثم زعم أنهم آلهة ، وأن أولاد الحسن والحسين كانوا أبناء الله ، ثم ادعى أبوالخطاب هذه الألوهية لنفسه ، وزعم أتباعه أن جعفر الصادق إله ، غير أن أبا الخطاب أفضل منه ، وأفضل من علي.

والخطابية يقولون: ينبغي أن يكون في كل وقت إمام ناطق وآخر ساكت.

وبعد مقتل أبي الخطاب وصلبه افترق أتباعه إلى خمس فرق كلهم يزعم أن الأئمة آلهة وأنهم يعلمون الغيب.

ينظر: مقالات الإسلاميين ص١٠ ، الفرق بين الفرق ص٢٤٧ ، الملل والنحل للشهرستاني ص٧٦.

وأما الزيدية[١] منهم فيرون أن للعقل سلطاناً في الحكم على الأشياء بالحسن والقبح، وما يتبع ذلك من الوجوب والحظر والثواب والعقاب، لكنهم لم يجعلوا حكم العقل عقب النصوص مباشرة بعد الرسالة، بل أخروه عن القياس والإجماع.

أما الإمامية[٢]، فهم قسمان:

(أ) الإسماعيلية[٣]: وهؤلاء لا يجيزون الاجتهاد في أصول الدين وفروعه أصلاً.

---

(١) الزيدية: هم أتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، جعلوا الإمامة في أولاد فاطمة رضي الله عنها، ولم يجوزوا ثبوت الإمامة في غيرهم.
تتلمذ زيد بن علي هذا على واصل بن عطاء رأس المعتزلة فاقتبس منه الاعتزال، فصار الزيدية كلهم معتزلة.
والزيدية أصناف ثلاثة إجمالاً، وهي: الجارودية والسليمانية والبترية.
ينظر: مقالات الإسلاميين ص٦٥، الملل والنحل للشهرستاني ص٦٦.

(٢) سبقت الترجمة لهم.

(٣) الإسماعيلية: فرقة ساقت الإمامة إلى جعفر الصادق، ثم جعلوها بعده في ابنه إسماعيل، وافترق هؤلاء إلى فرقتين:
فرقة أنكرت موت إسماعيل بن جعفر، فهي منتظرة له، مع اتفاق أصحاب التواريخ على موت إسماعيل في حياة أبيه.
وفرقة جعلت الإمامة في محمد بن إسماعيل بن جعفر، وهذا القول مالت إليه الإسماعيلية من الباطنية.
ينظر: الفرق بين الفرق ص٦٢، الملل والنحل للشهرستاني ص٧٢.

(ب) الإثنا عشرية[١] : وهم على التحقيق فرقتان.

أولاهما : الأصوليون : وهؤلاء في التحسين والتقبيح والإيجاب والتحريم بالعقل كالمعتزلة سواءً بسواء ، غير أن ذلك عند المعتزلة من موجبات عدله ، ولو فعل بعباده خلافه كان ظالماً ، أما عند هؤلاء فلأنه متصف بالجود والكرم ، ومن لوازم هذين الوصفين أن لا يمنع عن عباده صلاحاً ولا نفعاً ، فإذا لم يفعل بهم ذلك لم يكن جواداً ولا كريماً.

---

(١) الإثنا عشرية : ويقال لهم القطيعية ؛ لأنهم قطعوا بموت موسى الكاظم بن جعفر الصادق ، وإنما سموا بالإثني عشرية لدعواهم أن الإمام المنتظر هو الثاني عشر من نسبه إلى علي بن أبي طالب ﷺ ، والاثنا عشر الذين يتخذهم الشيعة الإثنا عشرية أئمة هم :

١ـ علي بن أبي طالب ﷺ ، الذي يلقبونه بالمرتضى.

٢ ـ الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهما ، ويلقبونه بالمجتبى.

٣ ـ الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهما ، ويلقبونه بالشهيد.

٤ـ علي زين العابدين بن الحسين ، ويلقبونه بالسجّاد.

٥ ـ محمد الباقر بن علي زين العابدين ، ويلقبونه بالباقر.

٦ ـ جعفر الصادق بن محمد الباقر ، ويلقبونه بالصادق.

٧ـ موسى الكاظم بن جعفر الصادق ، ويلقبونه بالكاظم.

٨ ـ علي الرضا بن موسى الكاظم ، ويلقبونه بالرضي.

٩ـ محمد الجواد بن علي الرضا ، ويلقبونه بالتقي.

١٠ـ علي الهادي بن محمد الجواد ، ويلقبونه بالنقي.

١١ـ الحسن العسكري بن علي الهادي ، ويلقبونه بالزكي.

١٢ـ محمد المهدي بن الحسن العسكري ، ويلقبونه بالحجة القائم المنتظر.

ومن معتقداتهم : عصمة الأئمة ، والغيبة والرجعة والتقيَّة ، ويبيحون نكاح المتعة ويعتقدون بوجود مصحف لديهم اسمه مصحف فاطمة ، مثل القرآن ثلاث مرات ، ويتبرأون من الخلفاء الثلاثة أبي بكر وعمر وعثمان وينعتونهم بأقبح الصفات.

ينظر : الفرق بين الفرق ص٦٤ ، الملل والنحل ص٧٢ ، الموسوعة الميسرة ص٢٩٩.

وثانيهما: الإخباريون: وهم يمنعون الاجتهاد ويقتصرون على الأخبار الواردة في الكتب الموقوفة عندهم، ويأبون تحكيم العقل في الأمور الشرعية.

* ونسب القول بالتحسين والتقبيح العقليين أيضاً إلى بعض الصوفية[١].

* وهو القول المشهور عن الفلاسفة كما سبق[٢]، حيث قالوا: «إن الوجود مشتمل على خير مطلق وشر مطلق وخير وشر ممتزجين، والخير المطلق مطلوب في العقل لذاته، والشر المطلق مرفوض في العقل لذاته، والممتزج مطلوب من وجه ومرفوض من وجه، وهو بحسب الغالب من جهته»[٣].

* وقال بالتحسين والتقبيح العقليين أيضاً: الثنويه[٤] والصابئة[٥] والتناسخية[٦]

---

(١) ينظر: فصوص الحكم لابن عربي بشرح صائن الدين علي بن محمد التركه (٢/٧٩٠ـ ٧٩١)، درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (٤٩/٩)، فواتح الرحموت (٢٥/١).

(٢) ينظر: التمهيد لأبي الخطاب (٢٩٥/٤)، نهاية الإقدام للشهرستاني ص٣٧١، ٣٧٥، غاية المرام للآمدي ص٢٣٤، درء التعارض (٦٥/٩)، الرد على المنطقيين ص٤٢٢، ٤٣٥، مفتاح دار السعادة (٥٥/٢)، أصول الفقه لابن مفلح (١٥٣/١)، التحبير شرح التحرير (٧١٨/٢) موسوعة مصطلحات ابن رشد الفيلسوف لجيرار جهامي ص٤٢١ـ ٤٢٢.

(٣) ينظر: مفتاح دار السعادة (٢/٥٥ـ ٥٦).

(٤) ينظر: التمهيد للباقلاني ص٦٨، نهاية الإقدام للشهرستاني ص٣٧١، الكاشف للأصفهاني (٣٠١/١)، نفائس الأصول للقرافي (٣٥٠/١)، شرح المختصر للشيرازي (٤٦٦/١)، الفائق للهندي (٤٥٢/١)، نهاية الوصول له أيضاً (٧٠٥/٢)، درء القول القبيح للطوفي ل٤ب.

(٥) ينظر: نهاية الإقدام ص٣٧١، ٣٧٧، شرح المختصر للشيرازي (٤٦٦/١)، مفتاح دار السعادة (٥٦/٢).

(٦) ينظر: نهاية الإقدام ص٣٧١، ٣٧٧، شرح المختصر للشيرازي (٤٦٦/١)، الفائق للهندي (٤٥١/١)، نهاية الوصول له (٧٠٥/٢)، درء القول القبيح ل٤ب، مفتاح دار السعادة (٥٦/٢).

والبراهمة[١] والدهرية[٢] والزنادقة[٣] والقائلون بقدم العـالم[٤]. ونسب لليهود[٥]

---

(١) ينظر: التقريب والإرشاد للباقلاني (١/٢٨٥)، والتمهيد له أيضاً ص٩٧، أصول الدين للبغدادي ص٢٦، البرهان للجويني (١/٨٣)، التلخيص له (١/١٥٩)، المنخول للغزالي ص١٣، الواضح لابن عقيل (١/٢٦)، الوصول إلى الأصول لابن برهان (١/٦٣)، نهاية الإقدام للشهرستاني ص٣٧١، ٣٧٨، المحصول (١/١٢٨)، الحاصل (١/٢٥٤)، الكاشف عن المحصول (١/٣٠١)، تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص٤٤٦، نفائس الأصول (١/٣٥٠)، شرح المختصر للشيرازي (١/٤٦٦)، الفائق للهندي (١/٤٥٢)، نهاية الوصول للهندي (٢/٧٠٥، ٧٢٣)، درء القول القبيح لـ٤ب، مفتاح دار السعادة (٢/٥٧)، البحر المحيط (١/١٣٥)، الضياء اللامع لحلولو (١/١٥١)، الوجيز للكراماستي ص١٣٧، ومسلم الثبوت (١/٢٥).

(٢) ينظر: التقريب والإرشاد (١/٢٨٥)، التلخيص (١/١٥٩)، الوصول إلى الأصول لابن برهان (١/٦٣). والدهرية: هم طائفة من الملاحدة، يضيفون التأثير إلى الدهر، وقد نقض القرآن قولهم هذا وألزمهم الدليل عليه، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾.
ينظر: البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان لأبي الفضل السكسكي ص٨٨.

(٣) ينظر: نهاية الوصول للهندي (٢/٧٢٣). والزنادقة: جمع زنديق، وهو من الزندقة، وهي القول بأزلية العالم، ويطلق على الزرادشتية والمانوية وغيرهم من الثانوية، وتوسع فيه فأطلق على كل شاك أو ضال أو ملحد، وأطلقه ابن تيمية على السبئية الذين حرقهم علي رضي الله عنه لما ادعوا ألوهيته، وكذا أطلقه على الجهمية.
ينظر درء تعارض العقل والنقل (٥/٣٠٢، ٣٠٦)، المعجم الوسيط (١/٤٠٣).

(٤) ينظر: البحر المحيط للزركشي (١/١٣٤).

(٥) ينظر: نفائس الأصول للقرافي (١/٣٥٠)، درء القول القبيح للطوفي (لـ٤ب)، ومجموع فتاوى ابن تيمية (٨/٤٢٨).

والنصارى[١] والمجوس[٢].

وإنما ذكرت هؤلاء من باب الإشارة إلى من قال بهذا القول، وإلا فالقصد من هذا البحث إنما هو ذكر الخلاف بين أهل القبلة وتحريره دون من عداهم.

المذهب الثالث:

إن العقل يمكنه إدراك حسن أو قبح كثير من الأفعال والأشياء لما تشتمل عليه من صفات الحسن أو القبح الذاتيين، فتسمى الأشياء والأفعال قبل الشرع حسنة أو قبيحة، لكن لا يترتب على ذلك الإدراك وجوب ولا تحريم ولا ثواب ولا عقاب، بل ذلك متوقف على ورود الدليل الشرعي بذلك.

فالقائلون بهذا القول يفرقون بين أمرين:

أحدهما: إدراك العقل لحسن الحسن وقبح القبيح.

والثاني: ترتب الوجوب والتحريم والثواب والعقاب على ذلك الإدراك العقلي.

فالأول عندهم يمكن أن يكون من مدركات العقول، أما الثاني فمتوقف عندهم على الشرع المنقول، ولا تلازم بين هذين الأمرين[٣].

---

(١) المراجع السابقة.

(٢) ينظر: التقريب والإرشاد للباقلاني (١/٢٨٥)، ومجموع فتاوى ابن تيمية (٨/٤٢٨).

(٣) ينظر: رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت ص٩٥، ١٣٩-١٤٠، الجواب الصحيح (٣/٣١١-٣١٢، ٣١٥)، درء التعارض (٨/١٤، ٤٩٢)، مجموع فتاوى ابن تيمية (٣/١١٤-١١٥)، و(٨/٣٠٩، ٤٣٤-٤٣٦، ٤٩٣-٤٩٤) و(١١/٦٧٦، ٦٧٧) و(١٦/٤٩٨)، النبوات ص٢٤٠، إغاثة اللهفان (٢/١٤٧)، مدارج السالكين (١/٢٣٧)، مفتاح دار السعادة (٢/٣٩، ٤٤-٤٥، ٥١، ٦٠، ١١٣)، البحر المحيط (١/٤٦)، تشنيف المسامع (١/١٤٢)، سلاسل الذهب ص٩٧، ٩٨، إيثار الحق على الخلق لابن المرتضى ص ٣٧٨، العلم الشامخ للمقبلي ص٢١٧، ٢٢١، إرشاد الفحول للشوكاني ص٩.

وهذا القول وسط بين القولين السابقين كما لا يخفى[١].

وإليه ذهب الجمهور من السلف والخلف من الصحابة والتابعين لهم بإحسان وأئمة الإسلام[٢].

وممن نص عليه: الإمام أبو نصر السجزي في رسالته إلى أهل زبيد[٣]، وأبوالقاسم سعد بن علي الزنجاني في قصيدته المعروفة في السنة[٤]، ونصره شيخ الإسلام ابن تيمية[٥]

---

(١) مجموع الفتاوى (٨/٤٣١)، مفتاح دار السعادة (٢/١١٣)، تشنيف المسامع للزركشي (١/١٤٢).

(٢) الرد على المنطقيين ص٤٢٠. وانظر: الجواب الصحيح (٣/٣١١)، مجموع الفتاوى (١١/٦٧٦) و (١٦/٤٩٨) أو جواب أهل العلم والإيمان ص٢٣٧ و(١٧/٢٠٠-٢٠١) أو جواب أهل العلم والإيمان ص٢٣٩.

(٣) رسالة السجزي إلى أهل زبيد ص٩٥، ١٣٩-١٤٠. وانظر كذلك: التسعينية لابن تيمية (٣/٧٤٧)، الجواب الصحيح (٣/٣١٥)، درء التعارض (٩/٤٩)، الرد على المنطقيين ص٤٢١، شرح الأصبهانية (٢/٣٩٤)، منهاج السنة (١/٤٥٠)، أصول الفقه لابن مفلح (١/١٥٤).

(٤) ينظر: التسعينية لابن تيمية (٣/٧٤٧)، الجواب الصحيح (٣/٣١٥)، درء التعارض (٩/٤٩)، الرد على المنطقيين ص٤٢١، شرح الأصبهانية (٢/٣٩٤)، منهاج السنة (١/٤٥٠)، مدارج السالكين (١/٢٣٧)، أصول الفقه لابن مفلح (١/١٥٤)، البحر المحيط للزركشي (١/١٤٦).

(٥) في كثير من كتبه، انظر مثلاً: التسعينية (٣/٧٤٧)، الجواب الصحيح (٣/٣١١، ٣١٥)، درء التعارض (٨/١٤، ٤٩٢) و(٩/٤٩)، الرد على المنطقيين ص٤٢١، شرح الأصبهانية (٢/٣٩٤)، مجموع الفتاوى (٣/١١٤) و(٨/٣٠٩، ٤٣٤، ٤٩٣) و(١١/٦٧٦-٦٧٧) و(١٦/٤٩٨)، منهاج السنة (١/٤٥٠)، النبوات ص٢٤٠، وغيرها من المواضع. =

وتلميذه ابن القيم[١].

= ومن المثير للعجب نقل المرداوي الحنبلي في التحبير شرح التحرير (٢/٧١٨ـ ٧١٩) عن ابن تيمية وابن القيم أن العقل يحسن ويقبح ويوجب ويحرم، هكذا بإطلاق.

مع نقله عن ابن تيمية بعد ذلك مباشرة إثبات إدراك العقل للحسن والقبح، وأن الإيجاب والتحريم لا يثبتان إلا بالخطاب وأن التعذيب متوقف على الإرسال. وهذا فيه من التناقض ما لا يخفى.

والحق أن ابن تيمية وابن القيم إنما يرجحان القول الثالث الوارد هنا، وكتبهما خير شاهد على ذلك، وفي الإحالة إليها في هذا المبحث ما يثبت ذلك.

وما يفهم من أن ابن تيمية يرى إمكانية الإدراك العقلي للوجوب والتحريم، كما هو ظاهر عبارته في كتاب النبوات ص١٤٢، فإنما مقصوده بذلك مجرد الإدراك لاقتضاء الفعل ذلك لا أنه يجب فعلاً ويترتب عليه ما يترتب على سائر الواجبات كما تقوله المعتزلة، بدليل نفيه العقاب المترتب على ذلك الإدراك في ذات الموضع، وتصريحه بعدم الوجوب أو التحريم بالعقل في مواضع أخرى، كقوله في درء التعارض (١٤/٨): "لا وجوب ولا ثواب في الآخرة إلا بالشرع، فلا يثاب لا على هذا ولا على هذا قبل مجيء الشرع، ولا يجب لا هذا ولا هذا إلا بالشرع".

وهكذا الحال عند ابن القيم، حيث يقول في مفتاح دار السعادة (٢/٥١): "فإن الوجوب والتحريم بدون الشرع ممتنع، إذ لو ثبت بدونه لقامت الحجة بدون الرسل، والله سبحانه إنما أثبت الحجة بالرسل خاصة".

ويقول في (٢/١١٣): «لا ريب أن الوجوب والتحريم اللذين هما متعلق الثواب والعقاب بدون الشرع ممتنع، والحجة إنما قامت على العباد بالرسل».

(١) انظر مثلاً: إغاثة اللهفان (٢/١٤٧)، مدارج السالكين (١/٢٣٧)، مفتاح دار السعادة (٢/٧، ٣٩، ٤٤، ٥١، ٦٠، ١١٣).

واختاره الزركشي[١] وابن المرتضى[٢] والمقبلي[٣] والشوكاني[٤] وغيرهم.
وهو إجمالاً قول كثير من المحققين من المذاهب الأربعة[٥].

وقال به كما سلف بعض الحنفية، ووجهوا به ما ورد عن أبي حنيفة في المسألة[٦].

قال ابن تيمية عن هذا القول: «وهذا أصح الأقوال، وعليه يدل الكتاب والسنة»[٧].

---

(١) البحر المحيط (١/٤٦)، تشنيف المسامع (١/١٤٢)، سلاسل الذهب ص٩٧، ٩٨.

(٢) إيثار الحق على الخلق ص٣٧٨. وابن المرتضى: هو أبوعبدالله محمد بن إبراهيم الوزير بن علي بن المرتضى بن المفضل الحسني القاسمي، عز الدين، الإمام العلامة المحدث الأصولي النحوي المتكلم الفقيه البليغ.

من كتبه: إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق، العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، البرهان القاطع في إثبات الصانع وجميع ما جاءت به الشرائع، تنقيح الأنظار في معرفة علوم الآثار.

ترجمته في الضوء اللامع (٦/٢٧٢)، أبجد العلوم (٣/١٥٥)، الأعلام (٥/٣٠٠).

(٣) العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ ص٢١٧ـ ٢٢١.

(٤) إرشاد الفحول ص٩.

(٥) ينظر: الجواب الصحيح (٣/٣١٤)، درء التعارض (٨/٤٩٢)، الرد على المنطقيين ص٤٢٠ـ ٤٢١، مدارج السالكين (١/٢٣٧).

(٦) ينظر: كشف الأسرار للبخاري (٤/٢٣٠)، التقرير والتحبير (٢/٩٠)، فتح الغفار (١/٥٥)، تيسير التحرير (٢/١٥٢). وانظر كذلك: الرد على المنطقيين لابن تيمية ص٤٢٠، مدارج السالكين (١/٢٣٧)، تشنيف المسامع (١/١٤٢).

(٧) درء التعارض (٨/٤٩٣). ونحوه في الجواب الصحيح (٣/٣١٥).

وقال: «وعلى هذا عامة السلف وأكثر المسلمين، وعليه دل الكتاب والسنة»[(١)].

وقال: "وهو الصواب"[(٢)]، وهو "أعدل الأقوال"[(٣)].

وقال ابن القيم عن هذا القول إنه: «الحق الذي لا يجد إليه التناقض السبيل»[(٤)].

وقال الزركشي: «وهو المنصور لقوته من حيث النظر وآيات القرآن المجيد وسلامته من التناقض، وإليه إشارات محققي متأخري الأصوليين والكلاميين»[(٥)].

وقال الشوكاني: «وبالجملة فالكلام في هذا المبحث يطول، وإنكار مجرد إدراك العقل لكون الفعل حسناً أو قبيحاً مكابرة ومباهتة.

وأما إدراكه لكون ذلك الفعل الحسن متعلقاً للثواب، وكون ذلك الفعل القبيح متعلقاً للعقاب فغير مُسَلَّم»[(٦)].

ولتوضيح هذا القول أود أن أذكر أموراً مهمة تتعلق به، هي كما يلي:

أولاً: إن الحسن والقبح عند هؤلاء قد يكون صفة للأفعال[(٧)]، لكنها ليست من الصفات اللازمة، بل هي من الصفات العارضة للأفعال بحسب ملاءمتها أو منافرتها ومنفعتها أو مضرتها.

---

(١) مجموع الفتاوى (١١/٦٧٧).

(٢) مجموع الفتاوى (٨/٤٣٦).

(٣) النبوات ص٢٤٠.

(٤) مدارج السالكين (١/٢٣٧).

(٥) البحر المحيط (١/١٤٦) ونحوه في تشنيف المسامع (١/١٤٢).

(٦) إرشاد الفحول ص٩.

(٧) مجموع الفتاوى (١١/٣٥٤) أو مجموعة الرسائل والمسائل (٤/٢٩).

وهي صفات ثبوتية للموصوف، لكنها تتنوع بتنوع أحواله، فليست لازمة له[١].

قال ابن تيمية: «ومن الناس من يظن أن الحسن والقبح صفة لازمة للموصوف، وأن كون الحسن صفة ذاتية له هذا معناه، وليس الأمر كذلك، بل قد يكون الشيء حسناً في حالٍ قبيحاً في حال كما يكون نافعاً ومحبوباً في حال وضاراً وبغيضاً في حال.

والحسن والقبح يرجع إلى هذا، وكذلك يكون حسناً في حال وسيئاً في حال باعتبار تغير الصفات»[٢].

وقال أيضاً: "ومن قال: إن الأفعال ليست فيها صفات تقتضي الحسن والقبح فهو بمنزلة قوله: ليس في الأجسام صفات تقتضي التسخين والتبريد والإشباع والإرواء، فسلب صفات الأعيان المقتضية للآثار كسلب صفات الأفعال المقتضية للآثار" [٣].

ويقول ابن القيم: «إن كون الفعل حسناً أو قبيحاً لذاته أو لصفة لم يعن به أن ذلك يقوم بحقيقة لا ينفك عنها بحال، مثل: كونه عرضاً وكونه مفتقراً إلى محل يقوم به، وكون الحركة حركة والسواد لوناً..

وإنما نعني بكونه حسناً أو قبيحاً لذاته أو لصفته أنه في نفسه منشأ للمصلحة والمفسدة، وترتبهما عليه كترتب المسببات على أسبابها المقتضية لها، وهذا

---

(١) منهاج السنة (١٧٨/٣).

(٢) الرد على المنطقيين ص٤٢٢.

(٣) منهاج السنة (١٧٨/٣).

كترتب الري على الشرب والشبع على الأكل وترتب منافع الأغذية والأدوية ومضارها عليها.

فحسن الفعل أو قبحه هو من جنس كون الدواء الفلاني حسناً نافعاً أو قبيحاً ضاراً، وكذلك الغذاء واللباس والمسكن... فإن ترتب آثارها عليها ترتب المعلومات والمسببات على عللها وأسبابها، ومع ذلك فإنها تختلف باختلاف الأزمان والأحوال والأماكن والمحل القابل ووجود المعارض، فتخلف الشبع والري عن الخبز واللحم والماء في حق المريض ومن به علة تمنعه من قبول الغذاء لا تخرجه عن كونه مقتضياً لذلك لذاته حتى يقال لو كان كذلك لذاته لم يتخلف لأن ما بالذات لا يتخلف، وكذلك الانتفاع بالدواء في شدة الحر والبرد وفي وقت تزايد العلة لا يخرجه عن كونه نافعاً في ذاته، وكذلك تخلف الانتفاع باللباس في زمن الحر مثلاً لا يدل على أنه ليس في ذاته نافعاً ولا حسناً.

فهذه قوى الأغذية والأدوية واللباس... تتخلف عنها آثارها زماناً ومكاناً وحالاً وبحسب القبول والاستعداد، فتكون نافعة حسنة في زمان دون زمان ومكان دون مكان وحال دون حال وفي حق طائفة أو شخص دون غيرهم، ولم يخرجها ذلك عن كونها مقتضية لآثارها بقواها وصفاتها، فهكذا أوامر الرب تبارك وتعالى وشرائعه... الخ»[١].

ثانياً: إن العقل عند أصحاب هذا القول يمكنه إدراك حسن كثير من الأفعال وقبحها، وما يستتبع ذلك من حمد ومدح ما هو حسن، وعيب وذم ما هو قبيح، لكنهم لا يرتبون ـ كما سلف ـ على ذلك إيجاباً أو تحريماً أو ثواباً أو عقاباً.

---

(١) مفتاح دار السعادة (٢/٢٨). وانظره كذلك في (٢/٣٢، ٣٥).

يقول ابن تيمية: «إن الأفعال متصفة بصفات حسنة وسيئة تقتضي الحمد والذم، ولكن لا يعاقب أحداً إلا بعد بلوغ الرسالة.... والقرآن دل على ثبوت حسن وقبح قد يعلم بالعقول ويعلم أن هذا الفعل محمود ومذموم، ودل على أنه لا يعذب أحداً إلا بعد إرسال رسول»(١).

وقال عن أعمال الكفار القبيحة كالظلم والشرك والكذب قبل الرسالة: «لا يعذبون حتى يبعث إليهم رسولاً كما دل عليه الكتاب والسنة، لكن أفعالهم تكون مذمومة ممقوتة يذمها الله ويبغضها، ويوصفون بالكفر الذي يذمه الله ويبغضه، وإن كان لا يعذبهم حتى يبعث إليهم رسولاً»(٢).

وقال ابن القيم رحمه الله: «فأما المدح والذم فترتبه على النقصان والكمال والمتصف به، وذمهم لمؤثر النقص والمتصف به أمر عقلي فطري، وإنكاره يزاحم المكابرة»(٣).

وقال: «وعلى هذا فكونه متعلقاً للثواب والعقاب والمدح والذم عقلي، وإن كان وقوع العقاب موقوف على شرط، وهو ورود السمع»(٤).

وقال الشوكاني: «وغاية ما تدركه العقول أن هذا الفعل الحسن يمدح فاعله، وهذا الفعل القبيح يذم فاعله، ولا تلازم بين هذا وبين كونه متعلقاً للثواب والعقاب»(٥).

---

(١) درء التعارض (٨/٤٩٣ـ ٤٩٤).

(٢) الجواب الصحيح (٣/٣١٥).

(٣) مفتاح دار السعادة (٢/٤٤).

(٤) مفتاح دار السعادة (٢/٤٥).

(٥) إرشاد الفحول ص٩. وانظر لهذا الأمر أيضاً: العلم الشامخ للمقبلي ص٢٢٣.

ثالثاً: قد يرد على هذا القول إشكال من المخالف، مفاده: إذا لم يكن الإنسان معاقباً على ما أدرك الفعل قبحه، فلا معنى لذلك التقبيح أصلاً.

وقد أورد ابن تيمية رحمه الله هذا الإشكال وأجاب عنه بقوله: «وجوابه أن يقال: بل فيه معنيان:

أحدهما: أنه سبب للعقاب، لكن هو متوقف على الشرط، وهو الحجة.

قال تعالى: ﴿وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا﴾[١]، فلولا إنقاذه لسقطوا، ومن كان واقفاً على شفير فهلك، فهلاكه موقوف على سقوطه، بخلاف ما إذا بان وبعد عن ذلك، فقد بعد عن الهلاك، فأصحابها كانوا قريبين إلى الهلاك والعذاب.

الثاني: أنهم مذمومون منقوصون معيبون، فدرجتهم منخفضة بذلك ولا بد. ولو قدر أنهم لم يعذبوا لا يستحقون ما يستحقه السليم من ذلك من كرامته أيضاً وثوابه. فهذه عقوبة بحرمان خير، وهي أحد نوعي العقوبة... الخ»[٢].

رابعاً: إن التحسين والتقبيح قد يكون فطرياً يعلم بالفطرة المجردة، وقد يكون حسياً ملموساً، وقد يعلم بالتجربة، وقد يكون مما لا يعلم إلا بالشرع كما سبق.

يقول ابن تيمية رحمه الله: «الناس إذا قالوا: "العدل حسن والظلم قبيح" فهم يعنون بهذا أن العدل محبوب للفطرة... نافع لصاحبه، تحصل به اللذة والفرح وما تتنعم به النفوس، وإذا قالوا: "الظلم قبيح" فهم يعنون به أنه ضار لصاحبه ولغير صاحبه، وأنه بغيض يحصل به الألم والغم وما تتعذب به النفوس.

---

(١) سورة آل عمران، الآية [١٠٣].

(٢) مجموع الفتاوى (١١/٦٨٦).

ومعلوم أن هذه القضايا في علم الناس لها بالفطرة والتجربة أعظم من أكثر قضايا الطب... وهم مفطورون على محبة ذلك واللذة به، لا يمكنهم دفع ذلك عن أنفسهم، كما فطروا على وجود اللذة بالأكل والشرب، والألم بالجوع والعطش»[١].

وقال: «من الأمور ما ينفع ويوجب اللذة والنعيم، ومنها ما يضر ويوجب الألم والعذاب، فبعض هذه الأمور تدرك بالحس، وبعضها يدركه الناس بعقولهم لأمور الدنيا، فيعرفون ما يجلب لهم منفعة في الدنيا وما يجلب لهم مضرة.

وهذا من العقل الذي ميز به الإنسان بأنه يدرك من عواقب الأفعال ما لا يدركه الحس»[٢].

وقال عن الفرق بين الملائم والمنافر والنافع والضار: «وهذا الفرق معلوم بالحس والعقل والشرع مجمع عليه بين الأولين والآخرين، بل هو معلوم عند البهائم، بل هذا موجود في جميع المخلوقات»[٣].

وقال ابن القيم: «الأفعال التي خالف الله بينها، فجعل بعضها حسناً وبعضها قبيحاً، وركب في العقول والفطر التفرقة بينها، كما ركب في الحواس التفرقة بين الحلو والحامض والمر والعذب والسخن والبارد والضار والنافع»[٤].

خامساً: إن معرفة الملائم والمنافر والمحبوب والمبغوض والملتذ والمؤذي والحسن والقبح على وجه التفصيل في جميع الأفعال، ومعرفة الغاية التي

---

(١) الرد على المنطقيين ص٤٢٣.

(٢) مجموع الفتاوى (٨/٣١١).

(٣) مجموع الفتاوى (٨/٣٠٩).

(٤) مفتاح دار السعادة (٢/٦٠).

تكون عاقبة الأفعال من السعادة والشقاوة في الدار الآخرة لا تعرف بمجرد العقول، بل مرجعها إلى الشرع المنقول [١].

سادساً: إن أحكام الشارع فيما يأمر به الشارع وينهى عنه تارة تكون كاشفة ومظهرة للصفات الفعلية ومؤكدة لها، وتارة تكون مبينة للفعل صفاتاً لم تكن له قبل ذلك.

فالفعل تارة يكون حسناً من جهة نفسه، وتارة من جهة الأمر به، وتارة من الجهتين جميعاً [٢].

يقول ابن تيمية: «ولهذا قلت غير مرة: إن حسن الفعل يحصل من نفسه تارة، ومن الآمر تارة، ومن مجموعهما تارة... فالخطاب مظهر تارة، ومؤثر تارة، وجامع بين الأمرين تارة»[٣].

ويقول في كلام ما أبدعه - أسوقه بنصه مع طوله لنفاسته -:

«وقد ثبت بالخطاب والحكمة الحاصلة من الشرائع ثلاثة أنواع:

أحدها: أن يكون الفعل مشتملاً على مصلحة أو مفسدة ولو لم يرد الشرع بذلك، كما يعلم أن العدل مشتمل على مصلحة العالم والظلم يشتمل على فسادهم، فهذا النوع هو حسن وقبيح. وقد يعلم بالعقل والشرع قبح ذلك لا أنه أثبت للفعل صفة لم تكن، لكن لا يلزم من حصول هذا القبح أن يكون فاعله معاقباً في الآخرة إذا لم يرد شرعٌ بذلك، وهذا مما غلط فيه غلاة القائلين بالتحسين والتقبيح...

(١) مجموع الفتاوى (١١٥/٣).

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (٣٥٤/١١) أو مجموعة الرسائل والمسائل (٣٠/٤).

(٣) مجموع الفتاوى (٢٩٧/١٩).

النوع الثاني: أن الشارع إذا أمر بشيء صار حسناً، وإذا نهى عن شيء صار قبيحاً، واكتسب الفعل صفة الحسن والقبح بخطاب الشارع.

والنوع الثالث: أن يأمر الشارع بشيء ليمتحن العبد هل يطيعه أم يعصيه؟ ولا يكون المراد فعل المأمور به، كما أمر إبراهيم بذبح ابنه: ﴿فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ﴾[١] حصل المقصود، ففداه بالذبح.

وكذلك حديث أبرص وأقرع وأعمى لما بعث الله إليهم من سألهم الصدقة، فلما أجاب الأعمى، قال الملك: «أمسك عليك مالك، فإنما ابتليتم، فرضي عنك وسخط على صاحبيك»[٢].

فالحكمة منشؤها من نفس الأمر لا من نفس المأمور به.

وهذا النوع والذي قبله لم يفهمه المعتزلة، وزعمت أن الحسن والقبح لا يكون إلا لما هو متصف بذلك بدون أمر الشارع.

والأشعرية ادعوا أن جميع الشريعة من قسم الامتحان وأن الأفعال ليست لها صفة لا قبل الشرع ولا بالشرع.

وأما الحكماء والجمهور فأثبتوا الأقسام الثلاثة، وهو الصواب»[٣].

قلت: وقد جمع ابن تيمية زبدة مبحث التحسين والتقبيح في تلك العبارات السابقات، فلله دره.

---

(١) سورة الصافات، الآية [١٠٣].

(٢) رواه البخاري في صحيحه في كتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث أبرص وأقرع وأعمى في بني إسرائيل (١٧٦/٤)، حديث رقم ٣٤٦٤، ورواه مسلم في كتاب الزهد والرقائق (٢٢٧٥/٤) حديث رقم ٢٩٦٤.

(٣) مجموع الفتاوى (٤٣٤/٨ـ ٤٣٦).

سابعاً: إنه ليس ما حسن من الخلق حسن من الله تعالى، وليس ما قبح من الخلق قبح من الله تعالى كما تدعيه المعتزلة وغيرهم كما سبق في تفصيل مذهبهم.

قال ابن تيمية: «وذلك أن الفعل يحسن منا لجلبه المنفعة ويقبح لجلبه المضرة، ويحسن لأنا أمرنا به ويقبح لأنا نهينا عنه.

وهذان الوجهان منتفيان في حق الله تعالى قطعاً، وإن كان الفعل قد يحسن باعتبار آخر، كما قال بعض الشيوخ:

ويقبح من سواك الفعل عندي وتفعله فيحسن منك ذاكا»[1]

(١) مجموع الفتاوى (١١/٣٥٣ـ ٣٥٤) أو مجموعة الرسائل والمسائل (٤/٢٩). وينظر أيضاً: طريق الهجرتين ص٢٦٢، ومفتاح دار السعادة لابن القيم (٢/٥٩).

المبحث الثالث

أدلة المذاهب في التحسين والتقبيح العقليين

أدلة المذهب الأول «نفاة التحسين والتقبيح العقليين»:

استدل نفاة التحسين والتقبيح العقليين بجمع من الأدلة النقلية والعقلية، أهمها ما يلي:

أولاً: الأدلة النقلية:

فقد استدلوا بآيات عدة من كتاب الله الكريم، منها ما يلي:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[1].

وجه الدلالة: إن الله ـ جل وعلا ـ نفى التعذيب بمباشرة بعض الأفعال وترك بعضها قبل بعثة الرسل إلى غاية البعثة، ولو كانت الأحكام مدركها العقل لزم خلاف ذلك، وهو التعذيب قبل البعثة لتحقق الوجوب أو التحريم.

فلما كان العذاب غير واقع إلا بالخطاب بعد البعثة دل على أن الإيجاب والتحريم غير واقعين إلا به[2].

---

(١) سورة الإسراء، الآية [١٥].

(٢) ينظر: تقويم الأدلة للدبوسي ص٤٤٧، العدة لأبي يعلى (١/١، ٦٠) قواطع الأدلة لابن السمعاني (٢/٤٦)، التمهيد لأبي الخطاب (٤/٣٠٢)، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٦/١٤)، تنقيح الفصول للقرافي ص٨٨ وشرحه له ص٩٤، مختصر المنتهى له أيضاً (١/٢٠٩)، شرح مختصر الروضة للطوفي (١/٤٠٦)، بيان المختصر للأصفهاني (١/٣٠٤)، كشف الأسرار للبخاري (٤/٢٣١)، شرح العضد على المختصر (١/٢١١)، أصول الفقه لابن مفلح (١/١٥٦)، رفع الحاجب (١/٤٦٥)، البحر المحيط (١/١٤٦)، التقرير والتحبير (٢/٩٤)، التحبير للمرداوي (٢/٧٢٣)، تيسير التحرير (٢/١٥٩) فواتح الرحموت (١/٤٣)، نشر البنود (١/٢٠).

الاعتراضات على هذا الدليل:

اعترض على هذا الدليل باعتراضات عدة، منها ما يلي:

الاعتراض الأول: إن المراد بالآية ما طريقه الشرع لا العقل، فكل ما ليس للعقل فيه مجال لا يعذب الله بسببه إلا بعد بعثة الرسول، لعجز العقل عن دركه، بدليل أدلة القائلين بثبوت التحسين والتقبيح جمعاً بينها وبين أدلة النافين[١].

الجواب عليه: أن الآية عامة، ولا مخصص لها، وأدلة المثبتين للتحسين والتقبيح مطعون في دلالتها على مرادهم، فلا تصلح للتخصيص، ولا حاجة حينئذ للجمع بينها وبين أدلة النافين للتحسين والتقبيح العقليين[٢].

الاعتراض الثاني: أن المراد بالرسول في الآية العقل، فإنه رسول باطن في تنبيه القلب.

فالمعنى إذاً: إنه ليس من شأننا التعذيب من غير إعطاء العقل الذي به تنبيه الإنسان ومعرفته للمنافع والمضار والمحاسن والقبائح[٣].

الجواب عليه: أن الرسول إذا أطلق فالمراد به من أرسله الله بشيراً ونذيراً، وتأويل ذلك بالعقل تأويل بعيد لا دليل عليه[٤].

---

(١) ينظر: التمهيد لأبي الخطاب (٣٠٣/٤ ـ ٣٠٤)، أصول الفقه لابن مفلح (١٥٧/١)، التحبير شرح التحرير للمرداوي (٧٢٣/٢).

(٢) ينظر: أصول الفقه لابن مفلح (١٥٧/١)، التحبير (٧٢٣/٢).

(٣) ينظر: التقرير والتحبير (٩٤/٢)، تيسير التحرير (١٦٠/٢)، فواتح الرحموت (٤٤/١).

(٤) ينظر: تيسير التحرير (١٦٠/٢).

الاعتراض الثالث: إن المراد بالآية أن الله لم يترك الخلق سدى، فليس هناك زمان لم يبعث فيه نبي، فتقدير وجود زمان خالٍ عن البعثة مطلقاً ووقوع الأعمال القبيحة تقدير محال، فبعد فرضه يلتزم صحة العقاب، لكنه محال كما سلف.

فمعنى الآية على هذا: وليس شأننا العقاب من دون البعثة، فإنها لازمة لوجود الإنسان من لدن آدم إلى يوم القيامة، ولم يخل زمان عنها[1].

الجواب عليه: إن ظاهر الآية نفي التعذيب قبل بعثة الرسل، وهو ما تعضده النصوص القرآنية الأخرى التي سيأتي ذكر بعضها فيما يلي هذا الدليل، وما ذكرتموه صرف للآية عن ظاهرها بلا دليل.

الاعتراض الرابع: إن الآية إنما تفيد أن بعثة الرسول من جملة التنبيه على النظر والإيقاظ من رقدة الغفلة لئلا يقولوا كنا غافلين، فلولا بعثت إلينا رسولاً ينبهنا على النظر في أدلة العقل[2].

الجواب عليه: يقال لهم: ما تقولون قبل بعثة الرسول، هل هناك عذاب لمرتكب القبائح أو لا؟.

إن كنتم تنفون العذاب كما هو ظاهر الآية فقد شاركتمونا ذلك، وإن كنتم لا تنفون العذاب فقد خالفتم ظاهر الآية بلا حجة.

الاعتراض الخامس: إن دلالة الآية دلالة مفهوم، وأدلة المثبتين تثبت دور العقل في التحسين والتقبيح، فهي أقوى لدى التعارض[3].

---

(١) ينظر: فواتح الرحموت (١/٤٤).

(٢) ينظر: الكشاف للزمخشري (٢/٦٥٣).

(٣) ينظر: أصول الفقه لابن مفلح (١/١٥٧).

الجواب عليه: أن المثبتين لم يأتوا بدليل يمكن أن يركن إليه في إثبات التحسين والتقبيح العقليين، حتى يعارض دلالة هذه الآية.

ثم إن مفهوم الغاية حجة على الصحيح الذي عليه الجمهور، وهو من أقوى المفاهيم، لذا أقر به بعض نفاة المفهوم[١].

الاعتراض السادس: إن الآية إنما تدل على أن الله بكمال رحمته وإحسانه لا يعذب أحداً إلا بعد قيام الحجة ببعثة الرسول، وهذا لا ينفي إدراك العقل لحسن بعض الأفعال وقبح بعضها، فالإدراك العقلي لحسن الحسن وقبح القبيح غير منفي في الآية، والمنفي إنما هو المؤاخذة الشرعية.

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ﴾[٢].

---

(١) انظر حجية مفهوم الغاية وكلام العلماء عليه في المراجع التالية:
إحكام الفصول للباجي ص٥٢٣، شرح اللمع للشيرازي (٤٢٨/١)، المستصفى للغزالي (٢٠٨/٢)، التمهيد لأبي الخطاب (١٩٦/٢)، روضة الناظر لابن قدامة (٧٩٠/٢ ـ ٧٩١)، الإحكام للآمدي (٩٢/٣)، نهاية الوصول للهندي (٢٠٨٧/٥)، شرح مختصر الروضة للطوفي (٧٥٧/٢)، المسودة ص٣٥٨، شرح العضد على المختصر (١٨١/٢)، أصول الفقه لابن مفلح (١٠٩٣/٣)، جمع الجوامع (٢٥١/١)، البحر المحيط للزركشي (٤٦/٤ ـ ٤٨)، القواعد لابن اللحام (١١٠٦/٢)، والمختصر في أصول الفقه له أيضاً ص١٣٤، التقرير والتحبير (١١٧/١)، شرح الكوكب المنير (٥٠٧/٣)، تيسير التحرير (١٠٠/١)، فواتح الرحموت (٤٣٢/١)، إرشاد الفحول ص١٨٢، نشر البنود (٩٩/١).

(٢) سورة النساء آية: ١٦٥.

وجه الدلالة : دلت الآية على أن الحجة والعذاب متعلقة بالرسل ، وأنه لا حجة بمجرد العقل بحال[١] .

الاعتراضات على هذا الدليل :

اعترض عليه بالاعتراضات السابقة على الدليل الذي قبله ، وزاد بعضهم اعتراضاً آخر مفاده : أن المقصود نفي أي حجة تقال لا نفي أي حجة تقبل[٢] .

الجواب عنه : أن نفي الحجة عام في هذه الآية ولا مخصص له إلا بدليل ، ولا دليل على تخصيص العموم هنا.

الدليل الثالث : قوله تعالى : ﴿ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِى ﴾[٣] .

وجه الدلالة : إن الحجة إنما ألزمت هؤلاء الكفار بالسمع والآيات دون العقل ، فدل على انه لا حجة عليهم بمجرد العقل[٤] .

الاعتراضات على هذا الدليل :

يمكن أن يعترض بما سبق من الاعتراضات على الدليل الأول.

الدليل الرابع : قوله تعالى : ﴿ ذَٰلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَٰفِلُونَ ﴾[٥] .

---

(١) ينظر : تقويم الأدلة للدبوسي ص٤٤٧ ، قواطع الأدلة : (١٤٦/١) ، التمهيد لأبي الخطاب (٣٠٢/٤) ، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١٤/٦) ، التحبير للمرداوي (٧٢٣/٢) ، تيسير التحرير (١٦١/٢) ، فواتح الرحموت (٤٣/١).

(٢) ينظر : تقويم الأدلة للدبوسي ص٤٤٧.

(٣) سورة الأنعام ، الآية [١٣٠].

(٤) ينظر : تقويم الأدلة ص٤٤٥ ، قواطع الأدلة (٤٦/٢) ، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٥٧/٧) ، كشف الأسرار للبخاري (٢٣١/٤).

(٥) سورة الأنعام آية : ١٣١.

وجه الدلالة:

أخبر الله أن الإهلاك بالعذاب قبل إرسال الرسل ظلمٌ، ولو كان العقل بنفسه حجة لم يكن كذلك[1].

الاعتراض على هذا الدليل:

يمكن أن يعترض على هذا الدليل إلى جانب ما سبق بما يلي:

الاعتراض الأول: إن المراد بهلاك القرى في الآية أي في الدنيا، لأنه لا مجال لذلك في الآخرة[2].

الجواب عنه: أن هذا الهلاك الدنيوي المنفي من جملة الجزاء الشرعي الذي يستحقه من كذب الرسل، فنفاه سبحانه وجعله ظلماً تنزه عنه قبل قيام الحجة بالرسل.

الاعتراض الثاني: إن قوله (بظلم) أي بظلم من الكفرة، فيكون المراد بالآية: أي لم نهلك الكفرة بظلمهم حتى أرسلنا الرسل وظهر تعنتهم، ولو أهلكناهم لكان عدلاً، لكنا أمهلناهم إلى حين بعثة الرسل تأكيداً عليهم فضلاً منا وتكرماً[3].

الجواب عنه: أن الله سماهم قبل البعثة غافلين، فعلى القول بأن المراد بالظلم في الآية أي ظلمهم، فإن الله لم يهلكهم بذلك لأجل غفلتهم، فعلة عدم إهلاكهم هو غفلتهم لعدم إرسال الرسول إليهم.

---

(١) ينظر: تقويم الأدلة للدبوسي ص٤٤٥، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٥٨/٧)، كشف الأسرار للبخاري (٢٣١/٤)، تشنيف المسامع (١٤٣/١)، سلاسل الذهب ص٩٨.

(٢) ينظر: كشف الأسرار للبخاري (٢٣١/٤).

(٣) ينظر: كشف الأسرار للبخاري (٢٣١/٤).

الدليل الخامس: قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ قَدۡ جَآءَكُمۡ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمۡ عَلَىٰ فَتۡرَةٖ مِّنَ ٱلرُّسُلِ أَن تَقُولُواْ مَا جَآءَنَا مِنۢ بَشِيرٖ وَلَا نَذِيرٖۖ فَقَدۡ جَآءَكُم بَشِيرٞ وَنَذِيرٞۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾[1].

وجه الدلالة: إن الآية تدل على أن الحجة إنما هي في السمع؛ لأن الكفار كانت لهم عقول، ولهذا توجه التكليف عليهم، فلو كانت الحجة توجهت عليهم بعقولهم لم يكن لهذه الآية معنى أصلاً[2].

الاعتراض على هذا الدليل:

كما سبق بأن الآية فيها منع مجازاتهم ومعاقبتهم على ما اقترفوه قبل بعثة الرسل، وليس فيها نفي إدراك العقل لحسن الحسن وقبح القبيح.

الدليل السادس: قوله تعالى: ﴿ وَلَوۡ أَنَّآ أَهۡلَكۡنَٰهُم بِعَذَابٖ مِّن قَبۡلِهِۦ لَقَالُواْ رَبَّنَا لَوۡلَآ أَرۡسَلۡتَ إِلَيۡنَا رَسُولٗا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ مِن قَبۡلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخۡزَىٰ ﴾[3].

وجه الاستدلال: إن الله تعالى لم يرد عذرهم، وهو أنه على تقدير عدم الإرسال لا يستحقون العذاب، فهم معذورون لجهلهم، وأرسل إليهم رسولاً كي لا يعتذروا به، ولم يقل: هذا ليس بعذر لأن العقل كاف في معرفة الأحكام[4].

---

(١) سورة المائدة: ١٩.

(٢) ينظر: قواطع الأدلة (٢/٤٧)، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٦/ ٨٠ـ ٨١).

(٣) سورة طه : : ١٣٤.

(٤) ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١١/١٧٥)، التحرير لابن الهمام مع التقرير والتحبير (٢/٩٤)، وتيسير التحرير (٢/ ١٦٠).

الاعتراض على هذا الدليل:

إن في الآية ما يدل على أن هؤلاء الكفار كانوا قبل بعثة الرسول قد اكتسبوا ما يوجب الذلة والخزي من القبائح التي يعرفها العقلاء، لكن امتنع وقوع ذلك بهم ومعاقبتهم لعدم بعثة الرسول إليهم.

ففيها إثبات إدراك العقل لبعض القبائح، وفيها منع المجازاة عليها إلا بعد بعثة الرسول.

الدليل السابع: قوله تعالى: ﴿كُلَّمَآ أُلۡقِيَ فِيهَا فَوۡجٞ سَأَلَهُمۡ خَزَنَتُهَآ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ نَذِيرٞ﴾[1].

وجه الدلالة: إن الآية تدل على أن الحجة إنما ألزمتهم بالسمع دون العقل[2].

الاعتراض على هذا الدليل:

إن الآية لا تنفي إدراك العقل لحسن الحسن وقبح القبيح، وإنما فيها نفي معاقبة من لم يأته نذير، وفرق بين الأمرين.

ثانياً: الأدلة العقلية

الدليل الأول: إن أفعال العباد منحصرة في أن تكون إما اضطرارية أو اتفاقية، وعلى كلا التقديرين يلزم بطلان الحسن والقبح العقليين.

أما بيان انحصار الأفعال في الاضطرار أو الاتفاق فهو أن يقال: إن قدرة العبد لا تخرج عن احتمالات أربع: إما أن يكون قادراً على الفعل فقط أو على الترك فقط أو على الفعل والترك أو لا على الفعل ولا على الترك.

---

(١) سورة الملك الآية [٨].

(٢) ينظر: قواطع الأدلة (٢/ ٤٦)، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١٨/ ١٣٨- ١٣٩).

فإن كانت قدرته على الفعل فقط كان الفعل اضطرارياً ؛ لأن الترك لما كان محالاً كان الفعل واجباً إذ النقيضان لا يرتفعان معاً.

وكذا إن كانت قدرته على الترك فقط ؛ لأن الفعل حينئذ غير مقدور له.

وكذلك الحال إن كانت قدرته لا على الفعل ولا على الترك.

أما إذا كانت قدرته على الفعل والترك فإما أن يتوقف رجحان الفعل على الترك على مرجِّح أولا.

فإن لم يتوقف على مرجح فهو اتفاق محض، وإن توقف على مرجِّح، فلا يخرج ذلك المرجِّح عن أن يكون أحد ثلاثة أقسام: إما أن يكون من العبد أو من غيره أولا منه ولا من غيره.

فأما القسم الأول: - وهو أن يكون المرجح من العبد - فهو محال ؛ لأنه لو كان كذلك للزم التسلسل، إذ يلزم عليه أن لا يصدر من العبد فعل إلا بعد أن تصدر منه مباشرة مرجحات لا نهاية لها، وذلك هو التسلسل في المرجحات، وهو باطل.

وأما القسم الثاني: - وهو أن يكون المرجِّح من غيره - فيقال:

إنه عند حصول ذلك المرجِّح، فإما أن يجب الفعل أولا يجب، فإن وجب الفعل عند وجود المرجِّح فقد ثبت الاضطرار ؛ لأن الفعل كان قبل وجود ذلك المرجِّح ممتنع الوقوع، وعند وجوده صار واجب الوقوع، ولم يكن تعلق وقوع ذلك المرجح بالعبد ألبتة، إذ لم يكن للعبد تمكن من الفعل أو الترك، ولا معنى للاضطرار إلا هذا.

أما إن لم يجب وقوع الفعل عند وجود ذلك المرجح، فإنه عند حصول ذلك المرجح لا يمتنع وجود الفعل تارة وعدمه أخرى.

فترجح جانب الوجود على جانب العدم إما أن يتوقف على انضمام مرجح إليه أولا يتوقف.

فإن توقف لم يكن الحاصل قبل ذلك مرجحاً تاماً، وكنا قد فرضناه كذلك، فهذا خلف لا يجوز.

ثم إنه يلزم عليه التسلسل أيضاً، ويكون الكلام عليه كالكلام على القسم الأول (توقف الفعل على مرجح من العبد)، وقد تقدم بطلانه.

وإن لم يتوقف على انضمام مرجح إليه، فإنه مع ذلك المرجح تارة يوجد الأثر وتارة لا يوجد، ولم يكن رجحان جانب الوجود على جانب العدم موقوفاً على قصد من العبد ولا على ترجيح منه ألبته وإلا لعاد إلى القسم الأول، وقد تقدم إبطاله، فحينئذ يكون دخول الفعل في الوجود اتفاقياً.

* وأما القسم الثالث: وهو أن يكون حصول المرجح لا من العبد ولا من غيره فإن الفعل يكون حينئذ واقعاً لا لمؤثر، فيكون حصوله اتفاقياً أيضاً.

فثبت بهذا أن أفعال العباد منحصرة في الاضطرار أو الاتفاق.

* أما بيان لزوم بطلان الحسن والقبح العقليين على كلا التقديرين [الاضطرار أو الاتفاق] فهو أن يقال:

* أما على قول أكثر الأشاعرة فالأمر ظاهر إذ إنهم لا يقولون بالحسن والقبح العقليين أصلاً، إذ أفعال العباد عندهم منحصرة في الاضطرار والاتفاق، ويلزم من ذلك انتقاء الحسن والقبح العقليين فيها لانتفائهما عن الأفعال الاتفاقية والاضطرارية بالاتفاق.

وأما على قول المعتزلة: فإنهم إنما يقولون بالحسن والقبح العقليين في الأفعال الاختيارية التكليفية دون الأفعال الاضطرارية الاتفاقية.

وقد ثبت بهذا الدليل بطلان كون أفعال العباد اختيارية، فلا مجال للحسن والقبح حينئذ على قولهم أيضاً[1].

قلت: وملخص هذا الدليل: أن أفعال العباد غير مختارة لهم، بل هم مجبورون عليها، وعلى ذلك، فليس ثم مجال للتحسين أو التقبيح العقليين.

الاعتراضات على هذا الدليل:

اعترض على هذا الدليل باعتراضات كثيرة[2]، منها ما يلي:

الاعتراض الأول: إن هذا الدليل يتضمن التسوية بين الأفعال الاضطرارية كحركة المرتعش والساقط من مكان عال، وبين الأفعال الاختيارية كحركة

---

(١) ينظر لهذا الدليل:

الأربعين في أصول الدين للرازي ص٢٤٧، المحصل ص٤٨٠، المحصول (١/١٢٤-١٢٧)، المطالب العالية من العلم الإلهي (٣/٣٣٢)، الإحكام للآمدي (١/٨٢)، منتهى السول له أيضاً (١/١٩)، المختصر لابن الحاجب (١/٢٠٣)، منتهى الوصول والأمل له أيضاً ص٣٠، الحاصل (١/٣٣٨-٣٣٩) نهاية الوصول لابن الساعاتي (١/١٣٤ - ١٣٥)، الفائق للهندي (١/٤٢٥)، نهاية الوصول للهندي (٢/٧٠٧-٧٠٩)، درء القول القبيح للطوفي (ل ٧ أ)، التوضيح على متن التنقيح (١/١٧٤)، بيان المختصر (١/٢٩٩)، مفتاح دار السعادة (٢/٢٤-٢٥)، رفع الحاجب (١/٤٥٩-٤٦٠)، شرح العضد على المختصر (١/٢٠٧-٢٠٨)، المواقف للإيجي أيضاً ص ٣٢٤ - ٣٢٥، أصول الفقه لابن مفلح (١/١٦٢)، نهاية السول للإسنوي (١/١٥٥-١٥٧)، التلويح للتفتازاني (١/١٧٥)، التقرير والتحبير لابن أمير الحاج (٢/٩٣)، مناهج العقول للبدخشي (١/١٥٥)، تيسير التحرير (٢/١٥٦)، فواتح الرحموت (١/٣٣)، وإرشاد الفحول للشوكاني ص٧-٨.

(٢) وقد ذكر ابن القيم رحمه الله في مفتاح دار السعادة (٢/٢٥-٢٦) بطلان هذا الدليل من اثني عشر وجهاً.

الآخذ والصاعد، ونحو ذلك. وهذه التسوية باطلة بالضرورة والحس والشرع، فيكون الاستدلال على أن فعل العبد غير اختياري استدلالاً على ما هو معلوم البطلان[1].

الاعتراض الثاني: إن هذا الدليل منقوض بفعل الباري جل وعلا لتحقق ما ذكروه من التقسيم في أفعاله، بأن يقال: فعله تعالى إما أن يكون لازماً أو جائزاً، فإن كان لازماً كان ضرورياً، وإن كان جائزاً فإن افتقر إلى مرجح عاد التقسيم فيه، وإلا فهو اتفاقي.

ويستلزم ذلك أن يكون الرب تعالى غير مختار في فعله، وهو محال على الله، فلا يكون الدليل المذكور صحيحاً[2].

الاعتراض الثالث: إن هذا الدليل لو صح لزم أن لا يوصف فعل العبد بالحسن أو القبح الشرعيين؛ لأن فعل العبد ـ حسب هذا الدليل ـ ضروري أو

---

(١) ينظر: مختصر ابن الحاجب (١/٢٠٣)، منتهى الوصول والأمل له ص٣٠، التسعينية لابن تيمية (٣/٧٤٧)، بيان المختصر للأصفهاني (١/٣٠٠)، مفتاح دار السعادة (٢/٢٥)، شرح العضد على المختصر (١/٢٠٨) أصول الفقه لابن مفلح (١/١٦٢ ـ ١٦٣)، رفع الحاجب (١/٤٦٠)، التلويح للتفتازاني (١/١٧٥)، مناهج العقول للبدخشي (١/١٥٥)، فواتح الرحموت (١/٣٤).

(٢) ينظر: الإحكام للآمدي (١/٨٤)، منتهى السول له (١/١٩)، المختصر لابن الحاجب (١/٢٠٣)، منتهى الوصول والأمل له ص٣٠، الكاشف للأصفهاني (١/٣٠٥)، نهاية الوصول لابن الساعاتي (١/١٣٥)، نهاية الوصول للهندي (٢/٧٠٩)، بيان المختصر (١/٢٠٣)، مفتاح دار السعادة (٢/٢٥)، شرح العضد على المختصر (١/٢٠٨)، رفع الحاجب (١/٤٦٠)، التلويح على التوضيح (١/١٧٥)، مناهج العقول (١/١٥٥)، فواتح الرحموت (١/٣٤).

اتفاقي، وما كان كذلك فإن الشرع لا يحسنه ولا يقبحه؛ لأنه لا يرد بالتكليف به فضلاً عن أن يجعله متعلق الحسن والقبح[١].

الاعتراض الرابع: إن هذا الدليل لو صح لزم بطلان الشرائع والتكاليف جملة؛ لأن التكليف إنما يكون بالأفعال الاختيارية، إذ يستحيل أن يكلف المرتعش بحركة يده، والساقط من علو بضد ذلك، وإذا كانت الأفعال اضطرارية غير اختيارية لم يتصور تعلق التكليف والأمر والنهي بها[٢].

الاعتراض الخامس: إن المحققين من النفاة اختاروا أنه يحتاج إلى مرجح، وهو الاختيار؛ لأن لزوم صدور الفعل عند العبد بشرط تعلق الاختيار به لا ينافي كونه مقدوراً عليه عندهم. فبطل بذلك ما بُني على هذا الدليل من بطلان التحسين والتقبيح العقليين[٣].

الدليل الثاني: لو كان التحسين والتقبيح عقلياً لم يخل أن يعلم ذلك بضرورة العقل أو دليله. ولا يجوز أن يعلم ذلك بضرورة العقل؛ لأنه لو كان

---

(١) ينظر: الإحكام للآمدي (٨٤/١)، المختصر لابن الحاجب (٢٠٣/١)، منتهى الوصول والأمل ص٣٠، الفائق للهندي (٤٥٤/١)، نهاية الوصول له أيضاً (٧١٠/٢)، بيان المختصر (٣٠١/١)، مفتاح دار السعادة (٢٥/٢)، شرح العضد على المختصر (٢٠٨/١)، رفع الحاجب (٤٦٠/١)، التلويح على التوضيح (١٧٥/١).

(٢) ينظر: مفتاح دار السعادة لابن القيم (٢٦/٢).

(٣) ينظر: المختصر لابن الحاجب (٢٠٣/١)، منتهى الوصول والأمل له ص٣٠، نهاية الوصول لابن الساعاتي (١٣٥/١)، التوضيح على متن التنقيح (١٧٥/١)، بيان المختصر (٣٠١/١)، شرح العضد على المختصر (٢٠٨/١)، أصول الفقه لابن مفلح (١٦٣/١)، رفع الحاجب (٤٦٠/١)، التلويح على التوضيح (١٧٥/١)، مناهج العقول (١٥٥/١ ـ ١٥٦)، فواتح الرحموت (٣٤/١)، وإرشاد الفحول للشوكاني ص٨.

كذلك لوجب ألا يختلف العقلاء فيه، إذ حق ما يعلم بطريق الضرورة أن يتساوى العالمون في دركه. ولما رأينا كثيراً من العقلاء ينكرون ما ادعوه من ذلك بطل أن يكون معلوماً بضرورة العقل.

ولا يجوز أيضاً أن يعلم ذلك بدليل العقل اتفاقاً؛ لأنا قد اتفقنا والمثبتون للتحسين والتقبيح العقليين على أنه غير معلوم بأدلة العقل؛ لأنه لو كان كذلك لصح أن يجهل حسن العدل والإنصاف وشكر المنعم، وقبح الظلم والعدوان وكفران المنعم، وهذا باطل عندهم؛ لأن ذلك مما يعلم عندهم بضرورة العقل.

فثبت بذلك أنه ليس في العقل حسن حسن ولا قبح قبيح[1].

الاعتراضات على هذا الدليل:

اعترض على هذا الدليل بعدة اعتراضات، منها ما يلي:

الاعتراض الأول: إن خلافكم لنا في حسن أو قبح بعض الأفعال عقلاً عناد منكم، وإلا فالعلم بالحسن أو القبح العقليين حاصل لكم كما هو حاصل لنا[2].

---

(١) ينظر: التقريب والإرشاد للباقلاني (١/٢٨١)، العدة (٤/١٢٦٠)، إحكام الفصول للباجي ص٢٨١ - ٦٨٢، التلخيص للجويني (١/١٥٧)، المنخول للغزالي ص٩، التمهيد لأبي الخطاب (٤/٣٠٤)، الواضح لابن عقيل (١/٢٠٢)، الوصول إلى الأصول لابن برهان (١/٥٩ - ٦٠)، تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص٣٤٤، شرح المعالم لابن التلمساني (٢/١٢٠).

(٢) ينظر: التلخيص للجويني (١/١٥٧)، المنخول ص٩، الواضح لابن عقيل (١/٢٠٢)، الوصول إلى الأصول لابن برهان (١/٦٠)، شرح المعالم لابن التلمساني (٢/١٢٠)، حاشية العطار على المحلي على جمع الجوامع (١/٨٣).

الجواب عليه: أجاب النفاة على هذا الاعتراض بوجهين، هما:

الوجه الأول: إن هذه الدعوى مقابلة بمثلها، فيقال لكم: بل أنتم لا تعلمون حسن أو قبح بعض الأفعال عقلاً، ولكنكم تعاندون، وليس أحد القولين بأولى من الآخر فتساقطا(١).

الوجه الثاني: إن العناد إنما يتصور عادة في شرذمة يسيرة مع رجوعهم عن قريب، وقد قال بقولنا جمٌّ غفير، وقد توالت علينا العصور، ونحن مصرون على إنكار التحسين والتقبيح العقليين(٢).

الاعتراض الثاني: إنه لا منازعة بيننا وبينكم في الحقيقة، فإن كل ما ندعي حسنه وقبحه، قد وافقتمونا عليه، وإنما خالفتمونا في مدركه، وهذا لا يقدح في هذا الاتفاق كما لم يقدح في اتفاق العلماء غير الشذوذ على إفادة خبر التواتر العلم اختلافهم في كونه ضرورياً أو نظرياً(٣).

الجواب عنه: أجاب النفاة عن ذلك بوجوه ثلاثة: وهي كما يلي:

الوجه الأول: نمنع اتفاقنا معكم فيما ذكرتموه، بل النزاع قائم بيننا وبينكم في ذلك، فالحسن والقبح عندنا يرجع إلى خطاب الشارع، وعندكم يرجع إلى ذات الفعل أو صفة له، ونحن نافون لذلك، فأين الاتفاق إذاً؟(٤).

---

(١) ينظر: المنخول ص٩، الواضح (١/٢٠٢)، الوصول لابن برهان (١/٦٠)، شرح المعالم (٢/١٢٠)، حاشية العطار على المحلي على جمع الجوامع (١/٨٣).

(٢) ينظر: المنخول ص٩، الوصول لابن برهان (١/٦٠)، شرح المعالم لابن التلمساني (٢/١٢٠)، حاشية العطار على المحلي على جمع الجوامع (١/٨٣).

(٣) ينظر: الوصول إلى الأصول لابن برهان (١/٦١)، شرح المعالم (٢/١٢٠).

(٤) ينظر المرجعان السابقان.

الوجه الثاني: أنه يجوز أن يرد الشرع عندنا بحسن ما قبحه العقل وقبح ما حسنه العقل، وعندكم لا يجوز ذلك في قضيات العقول[١].

الوجه الثالث: إن من أصلنا أنه يحسن من الله تعالى إيلام الأبرياء من غير جريمة سابقة أو التزام عوض لاحق، وأنتم لا تحسنون ذلك[٢].

ويمكن أن يجاب عنه بوجه آخر على المذهب الثالث:

بأن يقال: إن إدراك العقل لحسن بعض الأفعال وقبح بعضها مما لا ينبغي أن ينكره عاقل فلا نخالفكم فيه، لكن ترتيب الثوب والعقاب على ذلك الإدراك ينبغي أن يتوقف على ورود الخطاب الشرعي به.

الدليل الثالث: لو كان الحسن والقبح ذاتيين للفعل لاجتمع النقيضان في صدق قول القائل: "لأكذبن وقت كذا" لاستلزامه الكذب.

وبيان ذلك: أنه لو قال قائل: "لأكذبن وقت كذا" فإنه لا يخلو إما أن يكذب إذا جاء ذلك الوقت أو يصدق.

فإن كذب لزم حسن ذلك؛ لكونه مستلزماً لصدق الخبر، والمستلزم للحسن حسن، ولزم أيضاً قبحه لكونه كذباً.

وإن لم يكذب في ذلك الوقت فإنه يلزم حسن ذلك لتركه الكذب، وقبحه لكذب الخبر.

فاجتماع النقيضين حاصل في كلتا الحالتين، وهو باطل، فيلزم منه بطلان كون

---

(١) الوصول إلى الأصول لابن برهان (١/ ٦١).

(٢) شرح المعالم لابن التلمساني (٢/ ١٢٠).

الحسن والقبح ذاتيين للفعل[1].

الاعتراضات على هذا الدليل:

اعترض على هذا الدليل بعدة اعتراضات، منها ما يلي:

الاعتراض الأول: إن صدقه حسن لذاته، وأما قبحه فليس لذاته، بل لاستلزامه القبيح، وهذا جائز لا مناقضة فيه، إذ المستحيل أن يكون حسناً لذاته قبيحاً لذاته[2].

الاعتراض الثاني: أنه لا مانع من الحكم عليه بالحسن من جهة كونه متضمناً للصدق في الوعد، وبالقبح من جهة كونه كذباً، وهما جهتان متغايرتان غير متلازمتين، كما في الصلاة في الدار المغصوبة، فإنها من حيث إنها صلاة مأمور بها، ومن حيث إنها في الدار المغصوبة منهي عنها[3].

---

(١) ينظر: الإحكام للآمدي (١/٨١)، منتهى السول له (١/١٨)، المختصر لابن الحاجب (١/١٩٩)، منتهى الوصول والأمل له ص٣٠، الكاشف عن المحصول (١/٣٤٣)، نفائس الأصول (١/٣٧٣)، نهاية الوصول لابن الساعاتي (١/١٣٢)، الفائق للهندي (١/٤٥٦)، نهاية الوصول له أيضاً (٢/٧١٢ ـ ٧١٤)، بيان المختصر للأصفهاني (١/٢٩٢ ـ ٢٩٣)، مفتاح دار السعادة (٢/٢٨)، شرح العضد على المختصر (١/٢٠٢ ـ ٢٠٣)، أصول الفقه لابن مفلح (١/١٥٧ ـ ١٥٨)، رفع الحاجب (١/٤٧٥)، حاشية السعد على شرح العضد على المختصر (١/٢٠٢)، التقرير والتحبير لابن أمير الحاج (٢/٩٢)، التحبير للمرداوي (٢/٧٢٤)، تيسير التحرير (٢/١٥٥)، فواتح الرحموت (١/٣٢ ـ ٣٣).

(٢) ينظر: الإحكام للآمدي (١/٨٣)، منتهى السول له أيضاً (١/١٨)، الكاشف عن المحصول (١/٣٤٩)، وفواتح الرحموت (١/٣٣).

(٣) ينظر: الإحكام للآمدي (١/٨٣)، منتهى السول له أيضاً (١/١٨)، الفائق للهندي (١/٤٥٦)، نهاية الوصول له أيضاً (٢/٧١٤)، مفتاح دار السعادة (٢/٣٧)، شرح العضد على المختصر (١/٢٠٩)، رفع الحاجب (١/٤٧٥)، التقرير والتحبير (٢/٩٢)، تيسير التحرير (١/١٥٥)، فواتح الرحموت (١/٣٣).

الجواب عنه: إن هذا إنما يسوغ على قول الجبائي وأتباعه دون سائر المعتزلة[١].

الاعتراض الثالث: نسلم لكم أن بعض الأفعال حسنها أو قبحها لذات الفعل وأن ذلك من مدركات العقول، لكن نمنع ترتب الثواب والعقاب على ذلك الإدراك حتى يرد الخطاب الشرعي بترتبه.

الدليل الرابع: لو كان الحسن والقبح ذاتيين للفعل لما اختلف، بأن يكون فعل واحد حسناً تارة وقبيحاً أخرى، واللازم باطل، فبطل كون الحسن والقبح ذاتيين.

أما بطلان الملازمة: فلأنه لو اختلف الفعل الواحد لزم انفكاك ما هو ذاتي للشيء عنه، وهو محال.

وأما بطلان اللازم: فإن الفعل الواحد قد يحسن تارة ويقبح أخرى، ومن أمثلة ذلك صورتان:

أحدهما: الكذب إذا كان فيه عصمة نبي من ظالم أو إنقاذ بريء ممن يقصد قتله ظلماً، فإنه يحسن في مثل هذه الصورة بل يجب بينما يظل الكذب قبيحاً في أكثر صوره.

ثانيهما: القتل أو الضرب فقد يجب تارة، كما في الحدود والقصاص عند توفر شروطه، فيكون حسناً، ويحرم إذا كان اعتداءً ونحوه، فيكون قبيحاً.

بل قد فرَّق المعتزلة أنفسهم بين القتل ظلماً والقتل قصاصاً، فحكموا بقبح الأول وحسن الثاني مع تساويهما في ذات الفعل وصفاته.

---

(١) ينظر: الإحكام للآمدي (١/٨٣) الفائق للهندي (١/٤٥٦)، ونهاية الوصول له (٢/٧١٧).

فثبت بذلك أن الفعل الواحد قد يحسن تارة ويقبح أخرى[1].

الاعتراضات على هذا الدليل:

اعترض على هذا الدليل بعدة اعتراضات، منها ما يلي:

الاعتراض الأول: اعترض على قولهم: «لو كان الحسن والقبح ذاتيين للفعل لما اختلف... لأنه لو اختلف لزم انفكاك ما هو ذاتي للشيء عنه، وهو محال».

أن ذلك غير لازم؛ لأننا لا نعني بكون الحسن والقبح ذاتيين للفعل أن ذلك يقوم بحقيقة لا ينفك عنها بحال، وإنما نعني بكونه حسناً أو قبيحاً لذاته أو لصفته أنه في نفسه منشأ للمصلحة والمفسدة، وترتبهما عليه كترتب المسببات له على أسبابها المقتضية لها، وذلك كترتب الري على الشرب والشبع على الأكل وترتب منافع الأغذية والأدوية ومضارها عليها، فإن ترتب آثار تلك المسببات على أسبابها المقتضية لها قد تختلف باختلاف الأزمان والأحوال والأماكن والمحل القابل ووجود المعارض.

---

(١) ينظر: البرهان للجويني (١/٨١) والتلخيص له (١/١٦٠)، المنخول للغزالي ص١١، والوصول إلى الأصول لابن برهان (١/٦١)، الإحكام للآمدي (١/٨٢)، منتهى السول له (١/١٩)، مختصر ابن الحاجب (١/١٩٨)، منتهى الوصول والأمل له ص(٢٩ ـ ٣٠)، والكاشف للأصفهاني (١/٣٤٤)، نهاية الوصول لابن الساعاتي (١/١٣٣)، الفائق للهندي (١/٢٨٦)، نهاية الوصول له (٢/٧١٢ ـ ٧١٣)، درء القول القبيح للطوفي (ل ٧ب)، بيان المختصر (١/٢٩٢)، شرح العضد على المختصر (١/٢٠٢)، المواقف ص٣٢٤، رفع الحاجب (١/٤٥٧)، شرح المعالم لابن التلمساني (٢/١٢٠ ـ ١٢١)، التقرير والتحبير (٢/٩١ ـ ٩٢)، تيسير التحرير (٢/١٥٤ ـ ١٥٥)، فواتح الرحموت (١/٣١).

فتخلف الشبع والري مثلاً عن الخبز واللحم والماء في حق المريض ومن به علة تمنعه من قبول الغذاء لا تخرجه عن كونه مقتضياً لذلك لذاته، وتخلف الانتفاع بالدواء في شدة الحر مثلاً لا يدل على أنه ليس في ذاته نافعاً ولا حسناً، فكذلك ما نحن فيه[١].

الاعتراض الثاني: اعترض على الصورة الأولى التي مثلوا بها على أن الفعل الواحد قد يحسن تارة ويقبح أخرى بعدة وجوه أهمها وجهان، هما:

الوجه الأول: لا نسلم أنه يحسن الكذب فضلاً عن أن يجب، بل لا يكون الكذب إلا قبيحاً، وأما الذي يحسن في مثل هذه الصورة فهو التعريض والتورية، كما وردت بها السنة النبوية[٢].

الوجه الثاني: سلمنا حسن الكذب ووجوبه، لكن الواجب إنما هو لازم الكذب، وهو نجاة النبي والبريء لا نفس الكذب؛ لأن كون عصمة النبي وإنقاذ البريء حسناً لا يستلزم حسن الكذب المؤدي إليه.

إذ الكذب المتعين لإنقاذ النبي والبريء باق على قبحه ولم يتخلف عنه كإجراء كلمة الكفر على اللسان رخصة عند الإكراه. ولكن حسن إنقاذ النبي والبريء يزيد قبح تركه على الكذب الذي به الإنقاذ، فترجح عليه.

---

(١) ينظر: مفتاح دار السعادة (٢/٢٨ ـ ٣٢).

(٢) ينظر: الإحكام للآمدي (١/٨٣)، منتهى السول له (١/١٩)، الكاشف للأصفهاني (١/٣٤٩)، نهاية الوصول للهندي (٢/٧١٤)، بيان المختصر للأصفهاني (١/٢٩٢)، مفتاح دار السعادة (٢/٣٦)، نهاية الوصول للهندي (٢/٧١٤)، بيان المختصر للأصفهاني (١/٢٩٢)، مفتاح دار السعادة (٢/٣٦)، أصول الفقه لابن مفلح (١/١٥٨)، التقرير والتحبير (٢/٩٢)، تيسير التحرير (٢/١٥٤).

وغاية ما يستلزم هذا أن الحسن والقبح فيه لخارج، لكنهما من جهتين متغايرتين، فالقبح من جهة كونه كذباً، والحسن من جهة كونه إنقاذاً، فترجحت جهة الحسن على جهة القبح(١).

الاعتراض الثالث: اعترض على الصورة الثانية التي مثلوا بها على أن الفعل الواحد قد يحسن تارة ويقبح أخرى بأن التمثيل بذلك في غاية الفساد.

وذلك لأن القتل والضرب واحد بالنوع، والقبيح منهما ما كان ظلماً وعدواناً، والحسن منهما ما كان حداً أو قصاصاً أو جزاءً على إساءة، فلم يرجع الحسن والقبح إلى واحد بالعين.

ونظير ذلك السجود، فإنه في غاية الحسن لذاته إذا كان عبودية وخضوعاً للواحد المعبود سبحانه، وفي غاية القبح إذا كان لغيره(٢).

الدليل الخامس: لو كان الحسن والقبح ذاتيين للفعل للزم قيام المعنى بالمعنى أي قيام العرض بالعرض، والتالي باطل فالمقدم مثله.

وبيان الملازمة: أن حسن الفعل زائد على الفعل؛ لأنه لو لم يكن زائداً عليه لكان نفسه أو داخلاً فيه، وكلاهما باطل، وإلا يلزم من تعقل الفعل تعقله(٣)، وليس كذلك؛ لأنا قد نعقل الفعل ولم يخطر ببالنا أنه حسن أوقبيح، فثبت أن

---

(١) ينظر: الواضح لابن عقيل (١/١٣١)، الكاشف (١/٣٤٩)، أصول الفقه لابن مفلح (١/١٥٨)، رفع الحاجب لابن السبكي (١/٤٥٧)، التقرير والتحبير (٢/٩١ - ٩٢)، تيسير التحرير (٢/١٥٤)، فواتح الرحموت (١/٣١).

(٢) ينظر: مفتاح دار السعادة لابن القيم (٢/٧٣).

(٣) أي يلزم من فهم ذات الفعل فهم كونه حسناً أو قبيحاً مباشرة. وانظر لذلك المراجع الآتية في الهامش التالي.

الحسن زائد على الفعل، وإذا كان زائداً على مفهوم الفعل الموصوف به فهو صفة وجودية؛ لأن نقيضه «لا حسن»، وهو صفة للعدم المحض، فكان عدمياً.

ويلزم من ذلك كون الحسن وجودياً، وهو قائم بالفعل لكونه صفة له.

وإذا ثبت أن الحسن وصف زائد على الفعل موجود لزم قيام العرض ـ وهو الحسن ـ بالعرض ـ وهو الفعل ـ.

وأما بطلان التالي: - وهو قيام العرض بالعرض -: فلأن العرض الذي هو محل العرض لابد وأن يكون قائماً بالجوهر او بما هو في آخر الأمر قائماً بالجوهر قطعاً للتسلسل الممتنع.

وقيام العرض بالجوهر لا معنى له غير وجوده في حيث الجوهر تبعاً له فيه، وقيام أحد العرضين بالآخر لا معنى له سوى أنه في حيث العرض الذي قيل إنه قائم به.

وحيث ذلك العرض هو حيث الجوهر، فهما في حيث الجوهر وقائمان به.

ولا معنى لقيام أحدهما بالآخر، وإن كان قيام أحدهما بالآخر مشروطاً بقيام الآخر به[1].

---

(١) ينظر: الإحكام للآمدي (٨٤/١)، غاية المرام له ص٢٣٤، منتهى السول له أيضاً (١٩/١)، المختصر لابن الحاجب (٢٠٣/١)، منتهى الوصول والأمل ص٣٠، نهاية الوصول لابن الساعاتي (١٣٣/١)، الفائق للهندي (٤٥٥/١)، نهاية الوصول له أيضاً (٧٢٢/٢)، التسعينية لابن تيمية (٧٤٧/٣)، الرد على المنطقيين له ص٤٢١، شرح الأصبهانية له أيضاً (٣٩٣/٢)، التوضيح لمتن التنقيح (١٧٤/١)، بيان المختصر للأصفهاني (٢٩٥/١ ـ ٢٩٦)، مفتاح دار السعادة (٢٦/٢)، شرح العضد على المختصر (٢٠٣/١)، أصول الفقه لابن مفلح (١٦١/١)، رفع الحاجب (٤٥٧/١ ـ ٤٥٨)، التلويح على التوضيح (١٧٤/١)، التقرير والتحبير (٩٢/٢)، فتح الغفار لابن نجيم (٥٥/١)، تيسير التحرير (١٥٥/٢).

الاعتراضات على هذا الدليل:

اعترض على هذا الدليل بعدة اعتراضات، أقواها ما يلي:

الاعتراض الأول: إن هذا الدليل منقوض بما لا يحصى من المعاني والأعراض التي توصف بالمعاني والأعراض، كما يقال: علم ضروري وعلم كسبي، وحركة سريعة وحركة بطيئة، ومحبة قوية ومحبة ضعيفة، وحزن شديد وألم شديد، ولون مشرق، وحمرة قانية، وبياض شديد وبياض ضعيف، وغير ذلك مما لا يمكن حصره مما توصف المعاني والأعراض فيه بمعان وأعراض وجودية.

فوصف المعاني بصفاتها أمر معلوم عند كل العقلاء، فمن نفى الحسن والقبح العقلي مطلقاً بناءً على أن الفعل لا يوصف بصفة من الصفات فقد خالف إجماع العقلاء[1].

الاعتراض الثاني: أن قولهم: "للزم قيام المعنى بالمعنى" غير صحيح، بل المعنى يوصف بالمعنى ويقوم به تبعاً لقيامه بالجوهر، فكلا العرضين يقومان بالعين القائمة بنفسها، وأحدهما تابع للآخر، وكلاهما تابع للمحل.

فما قام العرض بالعرض وإنما قام العرضان جميعاً بالجوهر، فالحركة والسرعة قائمتان بالمتحرك، والصوت وشجاه وغلظه ودقته وحسنه وقبحه قائمة بالحامل له.

---

(١) ينظر: التسعينية لابن تيمية (٣/٧٤٧)، الرد على المنطقيين له ص٤٢٢، شرح الأصبهانية له أيضاً (٢/٣٩٣)، مفتاح دار السعادة لابن القيم (٢/٢٦ ـ ٢٧)، التلويح على التوضيح (١/١٧٤)، التقرير والتحبير (٢/٩٢ ـ ٩٣)، تيسير التحرير (٢/١٥٦).

والمحال إنما هو قيام المعنى بالمعنى من غير أن يكون لهما حامل، فأما إذا كان لهما حامل، وأحدهما صفة للآخر، وكلاهما قام بالمحل الحامل، فليس بمحال، فامتنع بذلك ما استدلوا به[1].

الاعتراض الثالث: إن دليلكم هذا مشترك الإلزام؛ لأن الحسن والقبح الشرعيين أمران زائدان على الفعل؛ لأن المفهوم منهما زائد على المفهوم من نفس الفعل، وهما وجوديان لا عدميان.

فلو صح دليلكم المذكور لزم أن لا يوصف الفعل بالحسن والقبح الشرعيين لاستحالة قيام العرض بالعرض على قولكم[2].

الدليل السادس: إن رعاية مصالح الخلق غير واجبة على الله، بل له أن يراعيها وأن يهملها ويفعل فيها ما يشاء.

ويلزم من ذلك بطلان التحسين والتقبيح العقليين.

وبيان الأول: أن الله تعالى خلق العالم في وقت معين مع إمكان خلقه فيما قبله أو بعده. فإحداث الباري ـ سبحانه ـ للعالم حين أحدثه إما أن يتضمن مصلحة أو لا، فإن تضمن مصلحة فقد أهمل مصلحة خلقه فيما سبق من الأزمنة، وإن لم يتضمن مصلحة فقد أهمل مصلحتهم أبداً، فإهمال مصلحتهم لازم على التقديرين.

---

(١) ينظر: التسعينية (٧٤٧/٣) الرد على المنطقيين ص٤٢٢، شرح الأصبهانية (٣٩٣/٢)، كشف الأسرار للبخاري (١٨٤/١)، مفتاح دار السعادة (٢٧/٢)، فتح الغفار لابن نجيم (٥٥/١).

(٢) ينظر: مفتاح دار السعادة (٢٧/٢)، التلويح على التوضيح (١٧٤/١ ـ ١٧٥)، التقرير والتحبير (٩٢/٢ ـ ٩٣)، تيسير التحرير (١٥٦/٢).

وبيان الثاني: - وهو أن بطلان رعاية المصالح يلزم منه بطلان التحسين والتقبيح العقليين -؛ فلأن وجوب ارتباط الأحكام بالمصالح والمفاسد عقلاً هو عين الحسن والقبح العقليين، وحيث بطلت رعاية الأصلح أو المصالح لم يجب في العقل أن يربط الله أحكامه بالمصالح والمفاسد، بل يجوز ذلك ونقيضه.

وحيث كثر من الله سبحانه رعاية مصالح خلقه فإنما كان ذلك تفضلاً منه لا وجوباً عليه.

وقد اعتمد هذا الدليل الإمام القرافي رحمه الله، فقال بعد أن ذكره: «فهذا برهان قاطع على بطلان الحسن والقبح العقليين، ولم أره مسطوراً»[1]. وتبعه على ذلك الطوفي[2] والزركشي[3].

الاعتراض على هذا الدليل:

يمكن أن يعترض على هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: إن الله تعالى أمر العباد بما فيه صلاحهم، ونهاهم عما فيه فسادهم، وإنه تعالى يفعل ما فيه خيرهم ونفعهم، لكن لا على سبيل الوجوب، بل ذلك على سبيل الإحسان والتفضل منه سبحانه، وليس من باب ما أوجبه غيره عليه.

---

(١) شرح تنقيح الفصول ص٩١. وانظر هذا الدليل أيضاً في نفائس الأصول له (١/٣٧٤).

(٢) درء القول القبيح (ل ٨ ب - ٩ أ)، شرح مختصر الروضة (١/٤٠٦).

(٣) البحر المحيط (١/١٤٨).

وهذا الأمر لم يتخلف، فكل ما يقدره الله ويشرعه ففيه المصلحة والمنفعة، وإن وقع في ضمنه ضرر لبعض الخلق فلله في ذلك حكم أخرى[١].

فلا وجه بعد ذلك لمنع إدراك العقل لحسن حسن أو قبح قبيح.

الوجه الثاني: إن الشرائع قد جاءت بما يحقق مصالح الناس ويدرء المفاسد عنهم في العاجل والآجل، وهذا ما يقر به أصحاب الدليل السابق.

ولا يمكن الإقرار بذلك إلا بتقرير إدراك العقل لحسن وقبح كثير من الأفعال، إذ لو كانت المصالح والمفاسد والمحاسن والقبائح لا تعرف إلا بمجرد الأمر والنهي لم يتعرض الشارع في إثباتها لغير الأمر والنهي[٢]، وهذا ما تنفيه الأدلة النقلية من الكتاب والسنة كما سيأتي بيانه خلال أدلة المذهب الثالث إن شاء الله تعالى.

الدليل السابع: أن الأمة أجمعت على أن التكليف يقف على البلوغ، ومن المعلوم أن العقل ليس موقوفاً على ذلك الوقت، إذ إن الغلام إذا بلغ بإحدى علامات البلوغ فليس يستحدث عقلاً، وإنما ذلك عقله قبل بلوغه.

فبان أن العقل لا يوجب شيئاً ولا يحظره[٣].

الاعتراضات على هذا الدليل:

اعترض عليه باعتراضات عدة، منها ما يلي:

---

(١) ينظر: اقتضاء الصراط المستقيم لابن تيمية (٢/٣١٠ـ ٣١١)، مجموع الفتاوى (٨/٩٢، ١٢٣، ٣٠٨، ٣٩٩)، منهاج السنة (١/٣٢٥، ٤٥١)، مختصر الصواعق المرسلة ص٢٢٨، مفتاح دار السعادة (٢/٥٢، ١١٥)، الموافقات للشاطبي (٢/١١٧).

(٢) ينظر: مفتاح دار السعادة (٢/٤٢).

(٣) ينظر: التمهيد لأبي الخطاب (٤/٣٠٦).

الاعتراض الأول: إن الموقوف من التكليف على البلوغ هو تكليف الشرعيات خاصة، فأما الأحكام المستفادة من العقل، فإنها تلزم الإنسان إذا استفاد من العقل ما يمكنه أن يفصل به بين الحسن والقبيح، فلا يسلم ما ذكروه[1].

الجواب عنه: إن رفع التكليف عن الصبي حتى يبلغ عام في الشرعيات والعقليات، ولا دليل يخص ذلك بالشرعيات.

الاعتراض الثاني: إننا نمنع ما ذكرتم، ونقلب دليلكم عليكم، فنقول: إن رفع التكليف عن الصبي مع وجود الخطاب حتى يبلغ إنما كان لنقص عقله عن عقل البالغ، فدل على أن حصول التكليف إنما هو بالعقل لا بالخطاب.

الجواب عنه: إنه لا يخفى دور العقل في فهم الخطاب الشرعي، لذا فمع زواله أو نقصانه كما في حال غير البالغ يرفع التكليف، لا لأن العقل هو المعول عليه في الإيجاب أو التحريم، بل لأهميته في فهم الخطاب الشرعي.

الاعتراض الثالث: إن المرفوع عن الصبي حتى يبلغ هو المؤاخذة الشرعية بسبب نقصان عقله عن عقل البالغ، ولا ينفي ذلك إدراكه لحسن بعض الأفعال وقبح بعضها، وإن لم يترتب على ذلك الإدراك المؤاخذة الشرعية.

أدلة المذهب الثاني (مثبتي التحسين والتقبيح العقليين بإطلاق):

استدل المثبتون للتحسين والتقبيح العقليين بإطلاق، والذين سبق تفصيل مذهبهم بعدة أدلة من النقل والعقل، أشهرها ما يلي:

أولاً: الأدلة النقلية:

استدلوا بجمع من الآيات من كتاب الله الكريم، ومن ذلك:

---

(١) ينظر: التمهيد لأبي الخطاب (٤/ ٣٠٦).

الدليل الأول: ما ورد من الآيات التي عاتب الله فيها الكفار في غير موضع من القرآن الكريم لتركهم التفكر بالعقول.

ومن ذلك: قوله تعالي: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾(١) وقوله سبحانه: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِم مَّا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾(٢) وقال: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾(٣) وقال: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾(٤).

قالوا: فلو كانوا معذورين بترك الاستدلال بالعقول وعدم العمل بمقتضى ما تحسنه أو تقبحه لما عوتبوا بذلك(٥).

الاعتراضات على هذا الدليل:

اعترض على هذا الدليل بعدة اعتراضات، منها ما يلي:

الاعتراض الأول: إن دور العقل إنما هو مختص بفهم الخطاب الشرعي لذا فلا مجال له في تحسين شيء ولا تقبيحه.

الجواب عنه: إن الآيات تخاطب وتعاتب من لا يؤمن بالسمع من الكفار وتدعوه إلى النظر العقلي في الآيات والكون، مما يرد اعتراضكم بقصر النظر العقلي على مجرد فهم خطاب الشارع.

---

(١) سورة يوسف، الآية [١٠٩].

(٢) سورة الروم، الآية [٨].

(٣) سورة الأعراف، الآية [١٨٥].

(٤) سورة الحج، الآية [٤٦].

(٥) ينظر: تقويم الأدلة للدبوسي ص٤٤٣ ـ ٤٤٤، قواطع الأدلة لابن السمعاني (٢/٤٧)، كشف الأسرار للبخاري (٤/٢٣١).

الاعتراض الثاني: إن إدراك العقل لحسن الأشياء ونفعها أو قبحها ومضرتها، وتوصله بالنظر في الآيات الكونية إلى معرفة الخالق سبحانه مما لاننازعكم فيه. وعليه تدل هذه الآيات وما في معناها، لكن ليس فيها ما تذهبون إليه من إمكان استقلال العقل بالإيجاب والتحريم والثواب والعقاب[١].

الدليل الثاني: ما ورد من الآيات الكثيرة التي حث الله فيها عباده على النظر والتفكر والتدبر في الآيات والخلق والكون والحياة، و نبه فيها على دور العقل في ذلك.

فمن ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾[٢]، وقوله: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[٣]، وقوله: ﴿فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[٤]، وقوله: ﴿وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[٥] وقوله سبحانه: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[٦]، وقوله جل وعلا: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[٧]، ونحو ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى، والتي تدل على وجوب الاستدلال بالعقل، وأن في العقل كفاية لمعرفة الحسن والقبيح، وأن العذر ينقطع بالعقل وحده فيما يمكن دركه[٨].

---

(١) ينظر: قواطع الأدلة (٢/٤٧)، البحر المحيط (١/١٣٩).

(٢) سورة الأنعام، الآية [١١].

(٣) سورة العنكبوت، الآية [٢٠].

(٤) سورة الأعراف، الآية [١٧٦].

(٥) سورة النحل، الآية [٤٤].

(٦) سورة الرعد، الآية [٣]، وسورة الروم، الآية [٢١]، وسورة الزمر، الآية [٤٢].

(٧) سورة الحشر، الآية [٢١].

(٨) ينظر: تقويم الأدلة للدبوسي ص٤٤٤، كشف الأسرار للبخاري (٤/٢٣١).

الاعتراض على هذا الدليل :

اعترض عليه بما اعترض به على سابقه.

الدليل الثالث: قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾[١].

وجه الدلالة: أن الله لفت العقل ليتدبر في الآيات، ولم يقل نسمعهم أو نوحي إليهم، مما يدل على أن العقل كاف في الاستدال والتحسين والتقبيح للأعيان والأفعال[٢].

الاعتراض على هذا الدليل:

أن إدراك العقل واستدلاله بالآيات على الخالق سبحانه مما لا ننازعكم فيه، بل هو مسلّم، لكن ترتيب الثواب والعقاب والوجوب والتحريم لابد فيه من الخطاب الشرعي، ولا يكفي فيه مجرد النظر العقلي كما تفيده النصوص الواردة في هذا الشأن.

ثانياً: الأدلة العقلية:

استدل المثبتون للتحسين والتقبيح العقليين على مذهبهم بعدة أدلة، أهمها ما يلي:

الدليل الأول: إن حسن الصدق النافع والإيمان ونحوها من الأفعال وقبح الكذب المضر والكفران ونحوها من الأفعال معلومة بالضرورة لكل عاقل، من غير نظر إلى عرف أو شرع أو برهان.

---

(١) سورة فصلت، الآية [٥٣].

(٢) ينظر: تقويم الأدلة للدبوسي ص٤٤٤، كشف الأسرار للبخاري (٤/٢٣١).

ولذا اتفق عليها العقلاء مع اختلاف شرائعهم وأعرافهم، بل قال بها من ينكر الشرائع كالبراهمة والدهرية ونحوهم.

فلو لم يكن حسن هذه الأمور وقبحها ذاتيين لها لما اتفق العقلاء عليها.

وإذا كان الحسن والقبح ذاتيين في بعض الأفعال وجب أن يكونا ذاتيين في جميعها، إذ لا قائل بالفرق[1].

الاعتراضات على هذا الدليل:

اعترض على هذا الدليل بعدة اعتراضات، أهمها ما يلي:

الاعتراض الأول: منع اتفاق العقلاء على ما ذكروه، فإن من العقلاء من لا يعتقد ذلك كبعض الملاحدة، ثم هو معارض بما كانت عليه العرب في الجاهلية

---

(١) ينظر: التقريب والإرشاد للباقلاني (١/٢٨٤)، شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص٤٨٤، المحيط بالتكليف له ص٢٣٤، ٢٥٣، المغني له أيضاً (١١/٣٨٤)، البرهان للجويني (١/٨١ ـ ٨٢)، التلخيص له (١/١٥٩)، المنخول للغزالي ص٩، ١٢، ١٣، الوصول إلى الأصول لابن برهان (١/٦٣ ـ ٦٤) المحصول للرازي (١/١٢٧ ـ ١٢٨)، الإحكام للآمدي (١/٨٥)، منتهى السول له (١/٢٠)، منتهى الوصول لابن الحاجب ص٣٠، الحاصل (١/٢٥٤)، الكاشف عن المحصول (١/٣٢٦)، تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص٢٤٦، التحصيل للأرموي (١/١٨١)، تنقيح الفصول للقرافي ص ٨٨، نهاية الوصول لابن الساعاتي (١/١٣٦)، الفائق للهندي (١/٤٥٧)، نهاية الوصول له أيضاً (٢/٧٢٣)، درء القول القبيح للطوفي (ل٧ب ـ ٨أ)، بيان المختصر للأصفهاني (١/٣٠٦)، شرح العضد على المختصر (١/٢١٢)، المواقف للعضد الإيجي ص٣٢٦، رفع الحاجب (١/٤٦٥)، حاشية الجرجاني على شرح العضد على المختصر (١/٢١٢)، التقرير والتحبير لابن أمير الحاج (٢/٩١)، مناهج العقول للبدخشي (١/١٥٦)، تيسير التحرير (٢/١٥٢)، فواتح الرحموت (١/٣٠)، حاشية العطار على المحلي على جمع الجوامع (١/٨٣).

على كثرتهم وكمال عقولهم من استحسان إراقة الدماء ونهب الأموال وسبي العباد وقهر الخصوم ونحو ذلك من الأفعال[(١)].

الاعتراض الثاني: سلمنا لكم كون ذلك معلوماً ضرورة، لكن لا يلزم منه أن يكون ذاتياً، بل هو معلوم بأحد المذكورات من الشرع أو العرف أو البرهان أو لمصلحة عامة أو نحو ذلك[(٢)].

الاعتراض الثالث: سلمنا لكم أن من الأفعال ما يعلم حسنه وقبحه قبل الشرع، لكن ذلك الحسن والقبح إنما هو بأحد المعنيين المتفق عليهما من أوجه الحسن والقبح التي تطلق عليهما، وهما: الملاءمة والمنافرة الطبيعيتان، وكونهما من صفات الكمال أو النقص، وأما الحسن بمعنى المدح والثواب عاجلاً وآجلاً، والقبح بمعنى الذم والعقاب عاجلاً وآجلاً فممنوع[(٣)].

---

(١) ينظر: الإحكام للآمدي (٨٥/١)، منتهى الوصول والأمل لابن الحاجب ص٣١، نهاية الوصول لابن الساعاتي (١٣٦/١)، درء القول القبيح للطوفي (ل ٨أ)، شرح العضد على المختصر (٢١٢/١)، رفع الحاجب لابن السبكي (٤٦٥/١).

(٢) ينظر: الإحكام للآمدي (٨٦/١)، منتهى السول له (٢٠/١)، منتهى الوصول والأمل ص ٣١، نهاية الوصول لابن الساعاتي (١٣٦/١)، أصول الفقه لابن مفلح (١٦٤/١)، حاشية الجرجاني على شرح العضد على المختصر (٢١٢/١)، فواتح الرحموت (٣٠/١).

(٣) ينظر: البرهان للجويني (٨٢/١/١-٨٣)، التلخيص له (١٥٩/١)، الوصول إلى الأصول لابن برهان (٦٤/١) المحصول (١٣٠/١-١٣١)، الحاصل (٢٥٦/١-٢٥٨)، الكاشف (٣٢٦/١)، التحصيل (١٨١/١)، تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص٢٤٦، درء القول القبيح (لـ ٧ ب-٨أ)، المواقف للإيجي ص٣٢٦، التقرير والتحبير (٩١/٢)، تيسير التحرير (١٥٢/٢)، فواتح الرحموت (٣٠/١).

وقد اعترض بهذا جمهور نفاة التحسين والتقبيح على ما مضى.

الاعتراض الرابع: أنا نسلم لكم إمكان إدراك العقل لحسن أو قبح بعض الأفعال كما ذكرتم، لكن نمنع ترتب الثواب أو العقاب الشرعيين على ذلك الإدراك، بل مرد ذلك إلى الخطاب الشرعي فقط.

الدليل الثاني: إن الصدق والكذب إذا استويا في تحصيل غرض العاقل بحيث لا يختلفان إلا بكون أحدهما صدقاً والآخر كذباً، مع قطع النظر عن كل مقدّر يصلح مرجحاً من شرع أو عرف أو برهان، فإن العقل يؤثر الصدق.

ولولا أن الصدق لذاته يقتضي الحسن لما آثره العقل.

وكذلك من رأى شخصاً مشرفاً على الهلاك، وهو قادر على إنقاذه، فإنه يستحسن إنقاذه وإن كان بحيث لا يتوقع بذلك حصول غرض دنيوي ولا أخروي، بل ربما يلحقه في سبيل ذلك العناء والتعب، وليس ذلك إلا لحسن ذلك الفعل في ذاته[1].

---

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص٣٠٣، البرهان (١/ ٨٣)، المنخول ص١٣، الوصول إلى الأصول لابن برهان (١/ ٦٣)، المحصول (١/ ١٢٩)، الإحكام للآمدي (١/ ٨٥)، المختصر لابن الحاجب (١/ ٢١١)، منتهى الوصول والأمل له ص٣١، الكاشف عن المحصول (١/ ٣٤٠)، التحصيل (١/ ١٨١)، الفائق للهندي (١/ ٤٦٠)، نهاية الوصول له أيضاً (٢/ ٧٢٦)، درء القول القبيح (لـ ٨أ)، بيان المختصر للأصفهاني (١/ ٣٠٦ ـ ٣٠٧)، شرح العضد على المختصر (١/ ٢١)، والمواقف للعضد أيضاً ص٣٢٦، أصول الفقه لابن مفلح (١/ ١٦٤)، رفع الحاجب (١/ ٤٦٥)، التقرير والتحبير (٢/ ٩١)، تيسير التحرير (٢/ ١٥٤)، الأساس لعقائد الأكياس للعلوي المعتزلي ص١٠١، فواتح الرحموت (١/ ٣٠)، إرشاد الفحول ص٨.

الاعتراضات على هذا الدليل:

اعترض على هذا الدليل باعتراضات عدة، منها ما يلي:

الاعتراض الأول: نمنع الاستواء بين الصدق والكذب في نفس الأمر من جميع الوجوه؛ لأن لكل واحد منهما لوازم وعوارض مخالفة للوازم الآخر وعوارضه.

وعلى ذلك فتقدير تساويهما مستحيل، فلا نسلم أن العقل يؤثر الصدق على ذلك التقدير - أي عند وقوع التساوي - بل لا يؤثر الصدق ولا الكذب، وإنما يؤثر الصدق في الواقع لعدم وقوع المقدر، وهو التساوي من كل وجه، لكن لا يلزم من فرض الاستواء وقوعه[1].

الاعتراض الثاني: إن اختيار الصدق وإنقاذ المشرف على الهلاك عند فرض التساوي المذكور إنما كان لتأثير الإلف العام أو لاطراد العرف بذلك، أو لدفع ألم أو رقة أو نحو ذلك.

فإن العقل لا يأتي بما يخالف نظام العالم، ونظام العالم لا يحصل إلا بالصدق إذ لولا ه لم يبق الوثوق على شيء من الاختيارات، وحينئذ تنسد

---

(١) ينظر: المنخول ص١٣، الوصول إلى الأصول لابن برهان (١/٦٣) الإحكام للآمدي (١/٨٦)، منتهى الوصول والأمل لابن الحاجب ص٣١، نهاية الوصول للهندي (٢/٧٣٤)، بيان المختصر للأصفهاني (١/٣٠٧)، شرح العضد على المختصر (١/٢١٢ - ٢١٣) المواقف للعضد الإيجي ص٣٢٦، أصول الفقه لابن مفلح (١/١٦٤)، رفع الحاجب (١/٤٦٦)، حاشية السعد على شرح العضد على المختصر (١/٢١٢)، التقرير والتحبير (٢/٩١)، تيسير التحرير (٢/١٥٤)، فواتح الرحموت (١/٣٠).

أبواب المعاملات وسائر أسباب المعاش. وكذا فإن العاقل إذا رأى غيره في شدة جوز أن يكون هو فيها ثم فرض لحوقها به، فيلحقه لذلك رقة وألم، فيبادر إلي إنقاذه دفعاً لذلك عنه(١).

الاعتراض الثالث: إنا نسلم لكم إيثار الصدق وإنقاذ المشرف على الهلاك لحسنهما، لكن الحسن فيهما بمعنى أنهما ملائمان للطبع أولأنهما صفتا كمال لا لما يترتب عليهما من المدح والثواب(٢).

الاعتراض الرابع: نسلم إدراك العقل لحسن الصدق لذاته وللوازمه وقبح الكذب لذاته وللوازمه، وحسن إنقاذ المشرف على الهلاك، وقبح تركه يهلك مع القدرة على إنقاذه وانتفاء ضرر كبير يلحق بالمنقذ، ولكن نمنع ترتب الثواب أو العقاب على ذلك الإدراك إلا بالخطاب الشرعي.

الدليل الثالث: لو كان الشرع هو مدرك الحسن والقبح للزم إفحام الرسل؛ أي إسكاتهم وانقطاعهم وعجزهم عن إثبات النبوة، والتالي باطل بالاتفاق، فيلزم بطلان المقدم.

وبيان الملازمة: أن الرسول إذا ادعى النبوة وأظهر المعجزة ودعا الناس إلى النظر فيها ليظهر صدقه، فللمعاند أن يقول: لا أنظر في معجزتك حتى يجب

---

(١) ينظر: الوصول إلى الأصول لابن برهان (١/٦٣) المحصول (١/١٣٨)، الكاشف عن المحصول (١/٣٤٠)، التحصيل للأرموي (١/١٨٣)، الفائق للهندي (١/٤٦٠)، نهاية الوصول له (٢/٧٣٤)، درء القول القبيح (لـ٨أ)، المواقف للإيجي ص٣٢٦، أصول الفقه لابن مفلح (١/١٦٤)، التقرير والتحبير (٢/٩١)، تيسير التحرير (٢/١٥٤)، فواتح الرحموت (١/٣٠)، إرشاد والفحول ص٩.

(٢) ينظر: نهاية الوصول للهندي (٢/٧٣٤)، التقرير والتحبير (٢/٩١)، تيسير التحرير (٢/١٥٤)، فواتح الرحموت (١/٣٠-٣١).

النظر عليّ، ولا يجب عليّ النظر في معجزتك حتى يثبت الشرع، ضرورة توقف الوجوب على الشرع، ولا يثبت الشرع ما لم يجب عليّ النظر؛ لأنه حينئذ لا يثبت إلا بنظري في معجزتك، ولا أنظر فيها ما لم يجب النظر.

وهذا دور ممتنع، يلزم منه إفحام الرسل.

وذلك باطل، فبطل كون وجوب النظر فيه شرعياً، وتعيّن كونه عقلياً، إذ لا يخرج الأمر عنهما إجماعاً[1].

الاعتراضات على هذا الدليل:

اعترض على هذا الدليل بعدة اعتراضات، أهمها ما يلي:

الاعتراض الأول: إن دليلكم هذا مشترك الإلزام، أي يلزم منه إفحام الرسل على تقدير أن الحسن والقبح عقليان.

وذلك لأن وجوب النظر عند المعتزلة ومن وافقهم نظري، لا يعلم إلا بالنظر والاستدلال، فحينئذ يمكن أن يقول المعاند للنبي: لا أنظر في معجزتك حتى يجب علي النظر، ولا يجب علي النظر في معجزتك إلا بنظري، فلا أنظر لئلا يجب عليّ النظر، فيلزم من ذلك الإفحام.

---

(١) ينظر: الإحكام للآمدي (١/٨٥)، منتهى السول له (١/٢٠)، منتهى الوصول والأمل لابن الحاجب ص٣١، نهاية الوصول إلى علم الأصول لابن الساعاتي (١/١٣٥)، الفائق للهندي (١/٤٥٨)، نهاية الوصول في دراية الأصول له ايضاً (٢/٧٢٦)، درء القول القبيح (ل ٨ب) بيان المختصر للأصفهاني (١/٣٠٨-٣٠٩)، شرح العضد على المختصر (١/٢١٣)، أصول الفقه لابن مفلح (١/١٦٤)، رفع الحاجب (١/٤٦٦)، حاشية الجرجاني على شرح العضد على المختصر (١/٢١٣)، التقرير والتحبير (٢/٩٤)، تيسير التحرير (٢/١٦١)، فواتح الرحموت (١/٤٤).

وكل ما تجعله المعتزلة جواباً عن ذلك فهو جوابنا عما ذكروه(١).

الاعتراض الثاني: لا نسلم أنه لا يثبت الشرع إلا بالنظر في المعجزة، بل ثبوته واستقراره موقوف على ظهور المعجزة الدالة على صدق مدعي النبوة عند التحدي، وسواء نظر الناظر فيها أم لم ينظر.

وهذا لأنه لا يعتبر في كون الدليل يوجب المدلول أن ينظر فيه الناظر فيفيده وجود المدلول، بل المعتبر فيه أن يكون بحيث لو نظر فيه ناظر بشروطه لأفاده العلم بوجود المدلول.

وإذا كان كذلك فعندما ظهرت المعجزة التي شأنها الدلالة على صدق النبي ثبت الشرع واستقر، سواء نظر المدعو فيها أو لم ينظر.

والمدعو هنا إنما لم يثبت الشرع عنده لتقصيره في النظر في المعجزة وتفريطه في حق نفسه أو لعناده وجحوده، وهذان لا يلزم بهما إفحام الرسل كما هو بيّن(٢).

---

(١) ينظر: الإحكام للآمدي (١/٩١)، منتهى السول له (١/٢١)، منتهى الوصول والأمل ص٣١، نهاية الوصول لابن الساعاتي (١/١٣٥)، الفائق للهندي (١/٤٦٧)، نهاية الوصول له أيضاً (٢/٧٥٠)، بيان المختصر (١/٣٠٩ ـ ٣١٠)، شرح العضد على المختصر (١/٢١٣) أصول الفقه لابن مفلح (١/١٦٥)، رفع الحاجب (١/٤٦٦).

(٢) ينظر: الإحكام للآمدي (١/٩١)، منتهى السول (١/٢١)، منتهى الوصول والأمل ص٣١، نهاية الوصول لابن الساعاتي (١/١٣٦)، الفائق للهندي (١/٤٦٨)، نهاية الوصول له (٢/٧٥٢)، بيان المختصر (١/٣١٠)، شرح العضد على المختصر (١/٢١٥)، أصول الفقه لابن مفلح (١/١٦٥)، رفع الحاجب (١/٤٦٧)، التقرير والتحبير (٢/٩٤ ـ ٩٥)، تيسير التحرير (٢/١٦١)، فواتح الرحموت (١/٤٥).

الدليل الرابع: لو كان الشرع هو مدرك الحسن والقبح للزم عليه محالٌ في فعل العبد، وهو أن لا يقبح التثليث ونسبة الزوجة والولد والكفء إلى الله تعالى، وكذلك سائر أنواع الكفر من العالم قبل الشرع.

وبطلان ذلك ضروري لدى العقلاء(١).

الاعتراضات على هذا الدليل:

اعترض على هذا الدليل بعدة اعتراضات، منها ما يلي:

الاعتراض الأول: اعترض الأشعرية وغيرهم من نفاة التحسين والتقبيح على ذلك بأنه إن أريد بقبح هذه الأمور بحسب الشرع فإنا نلتزم منع قبحها بحسب ذلك قبل ظهور الشريعة.

وأما إن أريد بقبحها بحسب العقل، فلا مجال له عندنا، إذ لا نقول به(٢).

الجواب عنه: إن في تصور ما التزمه هؤلاء النفاة من التسوية بين التثليث والتوحيد في العقل قبل البعثة، وأنه قبل ورود النبوة لا تقبح عبادة الأصنام ولا مسبة المعبود ولا شيء من أنواع الكفر، ولا شيء من القبائح أصلاً ما يكفي في بطلان هذا المذهب وشناعته(٣).

---

(١) ينظر: المغني لعبد الجبار المعتزلي (١١/٣٨٤)، مختصر ابن الحاجب (١/٢١١)، درء القول القبيح للطوفي (لـ ٨أ)، بيان المختصر للأصفهاني (١/٣١١ - ٣١٢)، شرح العضد على المختصر (١/٢١٥ - ٢١٦)، أصول الفقه لابن مفلح (١/١٦٥)، رفع الحاجب (١/٤٦٧).

(٢) ينظر: مختصر ابن الحاجب (١/٢١٢)، بيان المختصر (١/٣١٣)، شرح العضد على المختصر (١/٢١٦)، أصول الفقه لابن مفلح (١/١٦٥)، رفع الحاجب (١/٤٦٨)، حاشية السعد التفتازاني على شرح العضد (١/٢١٦).

(٣) ينظر: مفتاح دار السعادة (٢/٤٢).

الاعتراض الثاني: إن هذه القبائح لا نشك في درك العقل لقبحها قبل الشرع، لكن لا يترتب على إدراك العقل لقبحها عندنا عقاب إلا بالشرع منة من الله وكرماً.

الدليل الخامس: قالوا: إن الله تعالى حكيم فيستحيل عليه تعالى عقلاً إهمال المصالح أن لا يأمر بها ويثيب عليها، وإهمال المفاسد أن لا ينهى عنها ويعاقب عليها.

وما استحال عليه ـ سبحانه ـ في وقت وجب أن يستحيل عليه دائماً في كل وقت.

فكل ما هو ثابت بعد الشرع فهو ثابت قبله، إذ لو لم يثبت قبله لوقع إهمال المفاسد والمصالح، ولكان المستحيل عليه سبحانه وتعالى جائزاً عليه.

وهذا ينافي كونه حكيماً، وهو محال[1].

قلت: ثم بنوا على ذلك أن ما استحسنه العقل قبل ورود الشرع بالنظر إلى ما يترتب عليه من المصالح فهو الحسن عند الله، وما استقبحه بالنظر إلى ما يترتب عليه من المفاسد فهو القبيح عند الله.

الاعتراض على هذا الدليل:

إن مراعاة الله مصالح خلقه كرماً منه وتفضلاً لا ننازعكم فيه، لكن لا يلزم منه القول بتحسين العقل وتقبيحه على المعنى المتنازع فيه بيننا لأمرين:

أولهما: أن الله تعالى قد نفى المؤاخذة قبل بعثة الرسل، فلا يلزم من إدراكنا حسن فعل أو قبحه قبل الشرع المجازاة على تركه أو فعله.

ثانيهما: أنه لا يلزم من تحسين العقل أو تقبيحه أن يكون ذلك التحسين أو التقبيح حقاً كما في الحكم الذي يحكم به الشرع بالخطاب الشرعي، لأن احتمال

---

(١) ينظر: شرح تنقيح الفصول للقرافي ص٩٠، شرح مختصر الروضة للطوفي (١/٤٠٥).

الخطأ في ذلك وارد، والعقل البشري قاصر عن معرفة المآلات والحكم والغايات في كثير من الأمور.

الدليل السادس: إن التحسين والتقبيح لو لم يكونا عقليين لم يجز تعليل الأحكام بالمصالح والمفاسد، وحينئذ ينسد باب القياس في الشرع وتتعطل كثير من الوقائع عن الأحكام، وأكثر نفاة التحسين والتقبيح لا يقولون بذلك[١].

الاعتراض على هذا الدليل:

أننا لانـنازعكم فيما ذكرتم، إنما النزاع في كون العقل بذاته يدرك المصالح والمفاسد، ثم يوجب في حكم الله بربط الجزاء بها ثواباً وعقاباً، وهذا غير ما نحن فيه[٢].

الدليل السابع: إنا نجد الحمد على الجميل والذم على القبيح يلزمان مع وجود العقل، ويسقطان مع عدمه، فلولا أنهما مقتضيان لهما لم يكن لتخصيص العاقل بالذم على القبيح والمدح على الحسن معنى.

وإذ قد وجدنا ذلك دلَّ على أن في العقل حظراً وإلزاماً[٣].

الاعتراض عليه:

نسلم لكم إمكان الحمد على الجميل والذم على القبيح في بعض الأفعال بالعقل، وسقوط ذلك مع عدمه، لكن ذلك لا يلزم منه ترتيب الثواب والعقاب على الفعل أو الترك، إذ إن مرجع ذلك إلى السمع لا إلى العقل.

---

(١) ينظر: درء القول القبيح للطوفي (ل٨ب)، المواقف للعضد الإيجي ص٣٢٧.

(٢) ينظر: درء القول القبيح للطوفي (ل٨ب).

(٣) ينظر: التمهيد لأبي الخطاب (٤/ ٣٠٠).

أدلة المذهب الثالث:

ذهب أرباب هذا المذهب - كما سبق - إلى أن العقل يمكنه إدراك حسن أو قبح كثير من الأفعال لما تشتمل عليه من صفات الحسن أو القبح الذاتيين، فتسمى الأشياء والأفعال قبل الشرع حسنة أو قبيحة، لكن لا يترتب على ذلك الإدراك وجوب ولا تحريم ولا ثواب ولا عقاب، بل ذلك مرده إلى الدليل الشرعي فحسب.

فهؤلاء يفرقون بين إدراك العقل لحسن الحسن وقبح القبيح، فهذا ممكن وواقع، وبين ترتب الوجوب والتحريم والثواب والعقاب على ذلك الإدراك العقلي، فهذا مما لا مجال للعقل فيه، بل حكمه إلى الشرع فقط.

لذا فقد أقاموا أدلتهم على إثبات الأمر الأول، وهو إمكانية إدراك العقل لحسن أو قبح بعض الأفعال، ونفي الأمر الثاني، وهو ترتب الوجوب والتحريم والثواب والعقاب على ذلك الإدراك العقلي.

وفيما يلي سأورد أدلتهم على هذين الأمرين معاً.

أولاً: أدلتهم على إدراك العقل لحسن كثير من الأعيان والأفعال أو قبحها:

استدل أصحاب هذا المذهب على هذا الأمر بأدلة كثيرة جداً، حتى إن ابن القيم رحمه الله حينما تحدث عن جانب من جوانب إثبات إدراك العقل لحسن الحسن وقبح القبيح قال: «وأما النصوص على ذلك، فمن طلبها بهرته كثرتها وتطابقها، ولعلها أن تزيد على المئين»[1].

---

(١) مفتاح دار السعادة (٢/٦٥).

وفيما يلي سأذكر جملة من أدلتهم على ذلك[١]:

أولاً: الأدلة النقلية:

الدليل الأول: إن الله تعالى أخبر عن أعمال الكفار بما يقتضي أنها سيئة قبيحة مذمومة قبل مجيء الرسل إليهم في آيات كثيرة من كتابه الكريم، وهذا يدل على أن قبحها معلوم بالعقول قبل ورود الشرع المنقول[٢].

مثل قوله تعالى في قصة إبراهيم حكاية عنه عليه السلام: ﴿مَاذَا تَعْبُدُونَ ۝ أَئِفْكًا ءَالِهَةً دُونَ ٱللَّهِ تُرِيدُونَ ۝ فَمَا ظَنُّكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[٣] إلى قوله: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ۝ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[٤].

فلولا أن حسن التوحيد وعبادة الله وحده لا شريك له، وقبح الشرك ثابت في نفس الأمر معلوم بالعقل لم يخاطبهم الله بهذا، إذ كانوا لم يفعلوا شيئاً يذمون عليه، بل كان فعلهم هذا كأكلهم وشربهم، ولم يكن قبيحاً إلا بالنهي، ويكون معنى قبحه كونه منهياً عنه لا لمعنى فيه[٥].

---

(١) وقد استدل أصحاب هذا المذهب أيضاً بكثير من أدلة المثبتين للتحسين والتقبيح العقليين والنافين لهما، ووجهوا تلك الأدلة حسب ما ذهبوا إليه من التفصيل، وقد ذكرت ذلك خلال الاعتراض على أدلة المذهبين السابقين.

(٢) ينظر: درء التعارض لابن تيمية (٨/٤٩٣)، ومجموع الفتاوى (١١/٦٧٨).

(٣) سورة الصافات، الآيات (٨٥ ـ ٨٧).

(٤) سورة الصافات آية: ٩٥.

(٥) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (١١/٦٨١ ـ ٦٨٢).

ومثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾(١). فهذا خبر عن حال فرعون قبل أن يولد موسى، وحين كان صغيراً قبل أن يأتيه برسالة أصلاً أنه كان طاغياً مفسداً، فهذه من أقبح الأوصاف التي توصف بها الأفعال(٢).

وقال سبحانه عند إرساله لموسى: ﴿وَإِذْ نَادَىٰ رَبُّكَ مُوسَىٰ أَنِ ائْتِ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ۝ قَوْمَ فِرْعَوْنَ ۚ أَلَا يَتَّقُونَ﴾(٣). وقال: ﴿اذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ﴾(٤).

فأخبر أن فرعون ظالم وطاغ، هو وقومه، وهذه أسماء ذم الأفعال، والذم إنما يكون في الأفعال السيئة القبيحة، فدل ذلك على أن الأفعال تكون قبيحة مذمومة قبل مجيء الرسول إليهم(٥).

ومثل قوله تعالى في قصة هود أنه قال لقومه: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ ۖ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا مُفْتَرُونَ﴾(٦).

فجعلهم مفترين قبل أن ينهاهم لكونهم جعلوا مع الله إلهاً آخر، وهو وصف قبيح فدل على أن الأفعال تكون قبيحة قبل الرسالة(٧).

---

(١) سورة القصص، الآية [٤].

(٢) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (١١/٦٧٨) و(٢٠/٣٧).

(٣) سورة الشعراء، الآيات [١٠ - ١١].

(٤) سورة النازعات، الآية [١٧].

(٥) ينظر مجموع فتاوى ابن تيمية (٢٠/٣٧).

(٦) سورة هود، [٥٠].

(٧) ينظر: مجموع الفتاوى (٢٠/٣٨).

ومثل قول الله تعالى في قصة شعيب أنه قال لقومه: ﴿ أَوْفُوا ٱلْمِكْيَالَ وَٱلْمِيزَانَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا تَبْخَسُوا ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْا فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴾[(١)].

فبين أن ما فعلوه كان بخساً منهم للأشياء، وأنهم كانوا عابثين في الأرض مفسدين قبل أن ينهاهم، فدل على أن من القبائح ما يكون معلوماً لدى العقلاء قبل الرسالات[(٢)].

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ ﴾[(٣)].

وجه الدلالة: إن من أعلام نبوته ز أمره بكل معروف ونهيه عن كل منكر وأنه أتى بحل الطيبات وتحريم الخبائث.

فدل على أن الفعل في نفسه معروف ومنكر، والمطعوم في نفسه طيب وخبيث قبل ورود الأمر والنهي.

ولو كان لا صفة للأعيان والأفعال إلا بتعلق الأمر والنهي لكان التقدير أن يقال: يأمرهم بما يأمرهم به، وينهاهم عما ينهاهم عنه، ويحل لهم ما يحله، ويحرم عليهم ما يحرمه، وأي فائدة من هذا؟ وأي علم يبقى فيه لنبوته؟ وكلام الله يصان عن ذلك.

---

(١) سورة هود، الآية [٨٥].

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى (١١/ ٦٨٠ ـ ٦٨١).

(٣) سورة الأعراف، الآية [١٥٧].

وإنما المدح والثناء والعلم الدال على نبوته أن ما يأمرهم به تشهد العقول الصحيحة حسنه وكونه معروفاً، وما ينهى عنه تشهد قبحه وكونه منكراً، وما يحله تشهد كونه طيباً، وما يحرمه تشهد كونه خبيثاً[١].

الدليل الثالث: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ﴾[٢].

وجه الدلالة: إن الله أخبر أن ما يأمر به سبحانه إنما هو ما يكون في نفسه عدلاً وإحساناً، وما ينهى عنه إنما هو ما يكون في نفسه فحشاءً ومنكراً تنكره العقول الصحيحة وظلماً واقعاً في نفس الأمر.

فهو إنما يأمر بما هو في نفسه حسن كالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى، وينهى عما هو في نفسه قبيح كالفحشاء والمنكر والبغي، فدل على أن الأفعال في ذاتها منها ما هو حسن ومنها ما هو قبيح[٣].

الدليل الرابع: قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾[٤]. قوله: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ۝ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾[٥]. وقوله: ﴿أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ﴾[٦].

---

(١) ينظر: شرح الأصبهانية لابن تيمية (٢/٣٩٣ ـ ٣٩٤)، منهاج السنة له (٣/١٧٩)، مدارج السالكين لابن القيم (١/٢٤٠)، ومفتاح دار السعادة له (٢/٦).

(٢) سورة النحل، الآية [٩٠].

(٣) ينظر: شرح الأصبهانية لابن تيمية (٢/٣٩٤)، مجموع فتاوى ابن تيمية (٨/٤٣٣)، منهاج السنة (٣/١٧٩)، مدارج السالكين (١/٢٤١).

(٤) سورة الجاثية، الآية [٢١].

(٥) سورة القلم، الآيات [٣٥ ـ ٣٦].

(٦) سورة ص: ٢٨.

وجه الدلالة من الآيات: إن الله نزه نفسه عن التسوية بين المسيء والمحسن، والمسلمين والمجرمين، والذين آمنوا وعملوا الصالحات والمفسدين في الأرض، وأنكر حسبان التسوية بينهما إنكار منبه للعقل على قبح ذلك، وأنه حكم سيء مستقر قبحه في فطر العالمين كلهم.

ولم ينكره سبحانه من جهة أنه أخبر بأنه لا يكون، وإنما أنكره من جهة قبحه في نفسه وأنه حكم سيء يتعالى ويتنزه عنه لمنافاته لحكمته وكماله[١].

الدليل الخامس: قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۗ قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ ۖ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾[٢].

وجه الدلالة: إن الله تعالى أخبر أن فعلهم فاحشة قبل نهيه عنه، فدل على أن من الأفعال ما هو قبيح قبل ورود السمع.

ثم أخبر سبحانه أنه لا يأمر بالفحشاء أي لا يأمر بما هو فاحشة في العقول والفطر، ولو كان لا معنى لكونه فاحشة إلا تعلق النهي به لصار معنى الكلام: إن الله لا يأمر بما ينهى عنه، وهذا يصان عن التكلم به آحاد العقلاء فضلاً عن كلام العزيز الحكيم، فدل ذلك على أن في الأفعال القبيحة ما يمنع أمر الشرع بها، وأن هذا لقبحها في ذاتها[٣].

---

(١) ينظر: شرح الأصبهانية لابن تيمية (٢/٣٩٤)، مجموع فتاوى ابن تيمية (٨/٤٣٣ ـ ٤٣٤)، مدارج السالكين لابن القيم (١/٢٤٣)، مفتاح دار السعادة (٢/١١ ـ ١٢).

(٢) سورة الأعراف، الآية [٢٨].

(٣) ينظر: شرح الأصبهانية (٢/٣٩٤)، مجموع فتاوى ابن تيمية (٨/٤٣٣) و(١٥/٨)، منهاج السنة (٣/١٧٩)، مدارج السالكين (١/٢٣٨)، مفتاح دار السعادة (٢/٩ ـ ١٠).

الدليل السادس: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾[١].

وجه الدلالة: إن الله علل النهي عن الزنا بما اشتمل عليه من كونه فاحشة وأنه ساء سبيلاً، فلو كان إنما صار فاحشة وساء سبيلاً بالنهي لما صح ذلك التعليل؛ لأن العلة تسبق المعلول لا تتبعه، ولكان تعليلاً للشيء بنفسه، وهذا محال من وجهين:

أحدهما: أنه يتضمن إخلاء الكلام من الفائدة.

والثاني: أنه تعليل للنهي بالنهي.

فدل على أن من الأفعال ما هو قبيح لذاته قبل السمع، وإنما ينهى عنه لقبحه[٢].

الدليل السابع: عن حذيفة ﷺ[٣] أنه قال: يا رسول الله إنا كنا في جاهلية وشر، فجاءنا الله بهذا الخير، فهل بعد هذا الخير من شر؟، قال ﷺ: **(نعم، دعاة على أبواب جهنم، من أجابهم إليها قذفوه فيها)**[٤].

---

(١) سورة الإسراء، الآية [٣٢].

(٢) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (١٥/ ٨ ـ ٩)، منهاج السنة (٣/ ١٧٩)، مفتاح دار السعادة (٢/ ٧).

(٣) هو أبو عبدالله حذيفة بن اليمان ـ واسم اليمان حسل أو حسيل ـ بن جابر العبسي اليماني، الصحابي الجليل، حليف الأنصار، من أعيان المهاجرين، وصاحب سر رسول الله ﷺ. توفي سنة ٣٦هـ.
ترجمته في سير أعلام النبلاء (٢/ ٣٦١)، شذرات الذهب (١/ ٤٤).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام (٤/ ٢١٤) حديث رقم ٣٦٠٦.

وجه الدلالـة: إن الصحابي سمى ما كانوا عليه قبل البعثة جاهلية وشراً، وهما من الصفات القبيحة للأفعال، وأقرّه الرسول ز على ذلك، فدل على أن القبائح معروفة لدى العقلاء قبل السمع[1].

ثانياً: الأدلة العقلية

الدليل الأول: اتفاق الفقهاء على القول بالعلل والمناسبات الداعية لشرع الحكم، وبيانهم حكمة الله في خلقه وأمره فيما أمر به من الحسن الذي يعلم بالعقل، وما في مناهيه من القبح المعلوم بالعقل، وتفريقهم بين المصالح الخالصة والراجحة والمرجوحة، والمفاسد التي هي كذلك، وتقديمهم أرجح المصلحتين على مرجوحهما، ودفعهم أقوى المفسدتين باحتمال أدناهما.

ولا يتم لهم كل ذلك إلا باستخراج الحكم والعلل ومعرفة المصالح والمفاسد الناشئة عن الأفعال ومعرفة رتبها.

وكل ذلك يدل على أن من الأفعال ما هو حسن لذاته وما يترتب عليه من المصالح، ومنها ما هو قبيح لذاته وما يترتب عليه من المفاسد يمكن للعقل إدراك حسنها أو قبحها وإن لم يرد بذلك خطاب بالأمر بما هو حسن أو النهي عما هو قبيح[2].

---

(١) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (١١/٦٧٧) و (٢٠/٣٨).

(٢) ينظر: الرد على المنطقيين لابن تيمية ص٤٢١، مجموع الفتاوى (٨/٤٣٤)، مدارج السالكين (١/٢٤٦)، مفتاح دار السعادة (٢/٢٢، ٤٢).

الدليل الثاني: إن الله ركب في العقول والفطر التفرقة بين الأفعال الحسنة والأفعال القبيحة كما ركب في الحواس التفرقة بين الحلو والحامض والمر والعذب والسخن والبارد والضار والنافع.

وإن في التسوية بين هذه الأمور وإنكار إدراك العقول للتفرقة بينها مخالفة للعقول السليمة والفطر المستقيمة.

فكل واحد لابد أن يلتذ بشيء أو يتألم من شيء، ويميز بين ما يأكل ويشرب وبين ما لا يأكل ولا يشرب، وبين ما يؤذيه من الحر والبرد وما ليس كذلك.

وهل يسوي عاقل بين الرجيع والبول والدم والقيء وبين الخبز واللحم والماء والفاكهة؟

فدل على أن الأفعال والأعيان منها ما هو حسن يدرك العقل حسنه وإن لم يأمر به سمع ومنها ما هو قبيح يدرك العقل قبحه وإن لم ينه عنه سمع[1].

الدليل الثالث: إن من أنكر الحسن والقبح العقليين لزمه إنكار الحسن والقبح للشريعة وإن زعم أنه مقر به.

فإن إخبار الشرع عن الفعل بأنه حسن أو قبيح مطابق لكونه في نفسه كذلك، فإذا كان في نفسه ليس بحسن ولا قبيح فإن هذا الخبر لا مخبر له إلا مجرد تعلق «افعل» أو «لا تفعل» به، وهذا التعلق عند نفاة التحسين والتقبيح العقليين جائز أن يكون بخلاف ما هو به، وأن يتعلق الطلب بالمنهي عنه والنهي بالمأمور به، وهذا التعلق لم يجعله حسناً ولا قبيحاً، بل غايته أن جعل الفعل مأموراً منهياً، فعاد الحسن والقبح إلى مجرد كونه مأموراً منهياً.

---

(١) ينظر: الرد على المنطقيين ص٤٢٣، مجموع الفتاوى (١١٦/٣ - ١١٧) و(٣١٠/٨ - ٣١١)، مفتاح دار السعادة (٦٠/٢، ١١٦).

ولا فرق عند هؤلاء النفاة بالنظر إلى ذات الفعل بين الحسن والقبيح، بل ما كان مأموراً يجوز أن يقع منهياً وبالعكس.

فلم يكشف الأمر والنهي صفة حسن ولا قبح أصلاً، فلا حسن ولا قبح إذاً عقلاً ولا شرعاً، وإنما هو تعلق الطلب بالفعل والترك.

وهذا مما لا خلاص منه إلا بالقول بأن للأفعال خواص وصفات في أنفسها اقتضت أن يؤمر بحسنها وينهى عن سيئها.

وهذا هو كمال هذه الشريعة التي تدعو إلى محاسن الأمور وتنهى عن مساوئها، ولهذا قال بعض الأعراب - وقد سئل بماذا عرفت أن محمداً رسول الله - فقال: «ما أمر بشيء فقال العقل ليته نهى عنه، ولا نهى عن شيء فقال العقل ليته أمر به».

فقد جعل هذا الأعرابي مطابقة الحسن والقبح الذي ركب الله في العقل إدراكه شاهداً على صحة الرسالة المحمدية وعلماً عليها[1].

ثانياً: أدلتهم على عدم المؤاخذة الشرعية على ذلك الإدراك العقلي حتى يرد السمع:

استدل أصحاب هذا المذهب على ما ذهبوا إليه من أن المؤاخذة الشرعية بالثواب على ما أدرك العقل حسنه وبالعقاب على ما أدرك العقل قبحه لا تكون لازمة لذلك الإدراك، بل هي متوقفة على الخطاب الشرعي بأدلة كثيرة من الكتاب والسنة، فمنها ما يلي:

---

(١) ينظر: مفتاح دار السعادة (٢/٢٣، ٤٢، ٥٠، ١١٦).

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾(١).

وجه الدلالة: إن الله لكمال رحمته وإحسانه لا يعذب أحداً إلا بعد إرسال الرسول إليهم، وإن كانوا فاعلين ما يستحقون به الذم والعقاب.

فإدراك العقل لحسن بعض الأعمال التي هي سبب المدح والثواب وقبح بعض الأعمال التي هي سبب الذم والعقاب لا يعني المؤاخذة عليها ما لم يبعث رسولاً تقطع به الحجة(٢).

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾(٣).

وجه الدلالة: إن منطوق الآية: أن الله تعالى أرسل الرسل لقطع حجة الناس بعدم الرسالة.

ومفهومها: أن الله لا يعذب أحداً حتى تقوم عليه الحجة بالرسالة.

وعلى ذلك: فالإدراك العقلي لحسن الحسن أو قبح القبيح ليس كافٍ في مؤاخذة من خالف، بل لابد من قيام الحجة ببعثة الرسول(٤).

---

(١) سورة الإسراء، الآية [١٥].

(٢) ينظر: رسالة السجزي ص٩٣ - ٩٤، الجواب الصحيح لابن تيمية (٣/٣٠٩، ٣١٤)، درء التعارض (٨/٤٩٢، ٤٩٣)، مجموع الفتاوى (٨/٤٣٤) و(١٩/٢١٥) و(٢٠/٣٧)، منهاج السنة (٥/٩٩)، النبوات ص٢٤٠، مدارج السالكين لابن القيم (١/٢٣٧)، ومفتاح دار السعادة (٢/٣٩، ٥١)، تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٣/٢٩).

(٣) سورة النساء، الآية [١٦٥].

(٤) ينظر: الجواب الصحيح (٣/٣٠٩، ٣١٠، ٣١٤)، مجموع الفتاوى (٨/٤٣٤) و(١١/٦٧٦)، مدارج السالكين (١/٢٣٧)، مفتاح دار السعادة (٢/٥١)، تفسير القرآن العظيم لابن كثير (١/٦٠٢).

الدليل الثالث: قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ﴾(١).

وجه الدلالة: إن هذه الآية تدل على أمرين:

أولهما: أن فعلهم وشركهم ظلم وقبيح قبل البعثة، فقد وصفه الله بقوله «ظلم».

ثانيهما: أن الله لا يعاقبهم على ذلك الظلم القبيح إلا بعد إرسال الرسول.

وهو ملخص مذهب أصحاب هذا القول(٢).

الدليل الرابع: قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَىٰ﴾(٣).

وجه الدلالة:

تدل هذه الآية على أن الله لم يكن ليعذب الكفار حتى يبعث إليهم رسولاً، مع أنهم كانوا قد اكتسبوا الأعمال التي توجب المقت والذم، وهي سبب العذاب، لكن شرط العذاب قيام الحجة عليهم بالرسالة(٤).

---

(١) سورة الأنعام، الآية [١٣١].

(٢) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (١٩/٢١٥ - ٢١٦)، مدارج السالكين لابن القيم (١/٢٣٨)، تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٢/١٧٧).

(٣) سورة طه، الآية [١٣٤].

(٤) ينظر: الجواب الصحيح (٣/٣١٤، ٣١٦)، مدارج السالكين (١/٢٣٨)، تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٣/١٧٣).

الدليل الخامس: قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَآ أَن تُصِيبَهُم مُّصِيبَةُۢ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَيَقُولُوا۟ رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ ءَايَـٰتِكَ وَنَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[1].

وجه الدلالة: دلت الآية على أن ما قدمت أيديهم من السيئات والقبائح قبل البعثة سبب لنزول المصيبة عليهم، ولولا قبحها لم تكن سبباً، لكن امتنع إصابة المصيبة لانتفاء شرطها وهو عدم مجيء الرسول إليهم، فمنذ جاء الرسول انعقد السبب ووجد الشرط فأصابهم سيئات ما عملوا وعوقبوا على ما اقترفوا.

فالآية دلت على الأمرين معاً، وهما: أن أعمالهم قبل البعثة قبيحة يمكن للعقل درك قبحها. وأن الله لا يعاقبهم بتلك القبائح التي أدركها العقل حتى يبعث إليهم رسولاً يقيم الحجة عليهم[2].

الدليل السادس: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِىٓ أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِنَا ۚ وَمَا كُنَّا مُهْلِكِى ٱلْقُرَىٰٓ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَـٰلِمُونَ﴾[3].

وجه الدلالة: إن الله أخبر أنه لا يعاقب الناس حال ظلمهم إلا بعد إقامة الحجة عليهم بإرسال الرسول إليهم.

وعليه: فإدراك العقل للقبائح والسيئات ليس كافياً للمؤاخذة عليها بل لابد من قيام الحجة ببعثة الرسول[4].

---

(١) سورة القصص، الآية [٤٧].

(٢) ينظر: الجواب الصحيح (٣/٣١٠، ٣١٤، ٣١٦)، مدارج السالكين (١/٢٣٨)، مفتاح دار السعادة (٢/٧)، تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٣/٣٩٣).

(٣) سورة القصص، الآية [٥٩].

(٤) ينظر: الجواب الصحيح (٣/٣١٠، ٣١٦)، مجموع الفتاوى (٨/٤٣٤)، و(١١/٦٧٦)، مدارج السالكين (١/٢٣٧)، تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٣/٣٩٧).

الدليل السابع: قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ مَاذَآ أَجَبْتُمُ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾(١).

وجه الدلالة: إن الله تعالى لم يسألهم عن موجبات عقولهم بل عما أجابوا به رسله، إذ على ذلك يقع الثواب والعقاب(٢).

الدليل الثامن: قوله تعالى: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَٰبُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا ۚ قَالُواْ بَلَىٰ وَلَٰكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ ٱلْعَذَابِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾(٣).

وجه الدلالة: إن خزنة النار لم يسألوا الكفار عن موجبات عقولهم، بل سألوهم عما أنذرهم الله به من الرسل فعصوهم وكذبوهم، فإنما استحقوا النار بسبب تكذيبهم ومخالفتهم لرسلهم(٤).

الدليل التاسع: قوله تعالى: ﴿تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ ٱلْغَيْظِ ۖ كُلَّمَآ أُلْقِىَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ۝ قَالُواْ بَلَىٰ قَدْ جَآءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِى ضَلَٰلٍ كَبِيرٍ ۝ وَقَالُواْ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ۝ فَٱعْتَرَفُواْ بِذَنۢبِهِمْ فَسُحْقًا لِّأَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾(٥).

وجه الدلالة: إن الله أخبر بصيغة العموم أنه كلما ألقي في النار فوج سألهم الخزنة: هل جاءكم نذير؟ فمن لم يأته نذير لم يدخل النار.

---

(١) سورة القصص، الآية [٦٥].

(٢) ينظر: مفتاح دار السعادة (٢/ ٥١)، تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٣/ ٣٩٨).

(٣) سورة الزمر، الآية [٧١].

(٤) ينظر: الجواب الصحيح (٣/ ٣٠٩)، مدارج السالكين (١/ ٢٣٨)، تفسير القرآن العظيم (٤/ ٧١).

(٥) سورة الملك، الآيات [٨ – ١١].

فإذاً أمر الثواب والعقاب متوقف على موافقة الرسل أو مخالفتهم فحسب[١].

الدليل العاشر: ما ثبت عن النبي ﷺ أنه قال: **(ما أحد أحب إليه العذر من الله عز وجل، من أجل ذلك أرسل الرسل وأنزل الكتب)**[٢].

وجه الدلالة: إن الحديث يدل على أن الله أرسل الرسل وأنزل الكتب لإقامة الحجة وانقطاع عذر المخالف، فعدم بعثة الرسل وإنزال الكتب عذر عند الله لا يعذب من عذر به حتى تقام عليه الحجة[٣].

---

(١) ينظر: الجواب الصحيح (٣/٣٠٩)، درء التعارض (٨/٤٩٣)، مجموع الفتاوى (٨/٤٣٤) و(١١/٦٧٦) و(١٩/٢١٥)، منهاج السنة (٥/١٠٠)، مدارج السالكين (١/٢٣٧)، مفتاح دار السعادة (٢/٥١)، تفسير القرآن العظيم (٤/٤٢٣).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب التوبة، باب غيرة الله تعالى وتحريم الفواحش (٤/٢١١٤) حديث رقم ٢٧٦٠.

وأصله في البخاري في كتاب تفسير القرآن، باب إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن (٥/٢٣٣) حديث رقم ٤٦٣٧، وباب: ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن (٥/٢٣١)، حديث رقم ٤٦٣٤، وفي كتاب النكاح، باب الغيرة (٦/١٩١) حديث رقم ٥٢٢٠، وفي كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى "ويحذركم الله نفسه" (٨/٢١٦) حديث رقم ٧٤٠٣.

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى (٨/٤٣٤)، الجواب الصحيح (٣/٣١٤)، تفسير القرآن العظيم لابن كثير (١/٦٠٢).

المبحث الرابع

الموازنة بين المذاهب في التحسين والتقبيح العقليين والترجيح

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول

سبب الخلاف في التحسين والتقبيح العقليين

إن قاعدة التحسين والتقبيح العقليين متشعبة الجذور متعددة المنابت، فالخلاف فيها عميق، يرجع إلى جملة من الأصول والاعتقادات لكل طائفة من المختلفين.

وبمقدار الاهتداء للقول الحق في تلك الأصول مجتمعة يكون التوفيق للقول الصواب في هذه القاعدة.

وإن من أهم الأصول التي تعتبر أسباباً للخلاف في هذه القاعدة ما يلي:

أولاً: الخلاف في تعليل أفعال الله تعالى وأوامره ونواهيه، هل هي معلّلة بالحكم والغايات أو لا؟[1].

---

(١) ينظر: معراج المنهاج لابن الجزري (١/ ١١٢)، الرد على المنطقيين لابن تيمية ص٤٢١، الرسالة الصفدية له ص٥١١، مجموع الفتاوى (٨/ ٩٠، ٤٣٢- ٤٣٣) و(١٦/ ٤٩٨) و(١٧/ ١٩٨) أو جواب أهل العلم والإيمان ص٢٣٧، النبوات ص١٤٢، مفتاح دار السعادة (٢/ ٤٢)، أصول الفقه لابن مفلح (١/ ١٥٠- ١٥٣)، التحبير شرح التحرير للمرداوي (٢/ ٧٤٩- ٧٥٧)، شرح الكوكب المنير (١/ ٣١٣).

وقد اختلف أهل القبلة في هذا الأصل على أقوال ثلاثة إجمالاً[1]، وهي:

القول الأول: إن الله تعالى خلق المخلوقات وأمر بالمأمورات لا لعلة ولا لغرض ولا لباعث، بل كان ذلك بمحض المشيئة وصرف الإرادة، فالله لا يفعل لحكمة ولا يأمر لها ولا يدخل في أمره وخلقه لام التعليل بوجه، وإنما هي لام العاقبة، كما لا يدخل في أفعاله باء السببية، وإنما هي باء المصاحبة.

وقالوا: إن القادر سبحانه أمر بأحد المتماثلين دون الآخر لمحض الإرادة لا لحكمة ولا لرعاية مصلحة في الخلق والأمر.

وهذا قول الأشاعرة ومن وافقهم من الظاهرية وغيرهم.

القول الثاني: إن الله تعالى خلق المخلوقات وفعل المفعولات وأمر بالمأمورات لحكمة مقصودة.

---

(١) ينظر للخلاف في هذا الأصل وأدلة كل قول مع ما سبق من مراجع في الهامش السابق ما يلي: المغني لعبد الجبار (٦/التعديل والتجوير/ ٤٨) و(١١/التكليف/ ٩٢ـ٩٣)، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص١٨٣، نهاية الإقدام للشهرستاني ص٣٩٧، درء التعارض (٨/٥٤)، شرح الأصبهانية (١/٣٦٣ـ ٣٦٤)، مجموع الفتاوى (٨/٣٧، ٤٤، ٨٣، ٩٣، ٩٧ ـ ٩٨، ٣٨١) و(١٧/١٩٨ـ ٢٠٣)، منهاج السنة (١/٤٣، ٩٤)، شفاء العليل لابن القيم (٢/٨٧ـ ٢٥٥)، المواقف للإيجي ص٣٣١، الموافقات للشاطبي (٢/٢)، إيثار الحق على الخلق ص١٩٩ـ ٢٠٠، شرح المواقف للجرجاني (٧/٢٠٢)، التكليف في ضوء القضاء والقدر لأحمد عبدالعال ص٨٢، الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى لمحمد بن ربيع المدخلي ص٢٩، ٣٢، ٤٣، ٥٩، ٦٢، القضاء والقدر لعبدالرحمن المحمود ص٢٤٢ـ ٢٤٧، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة للمحمود أيضاً (٣/١٣١٠ـ ١٣١٢).

وهذا قول السلف الصالح، وبه قالت المعتزلة والكرامية والمرجئة[1] وأكثر الماتريدية وبعض الفلاسفة.

القول الثالث: إن الله تعالى موجب بالذات تصدر عنه الأفعال على سبيل الإيجاب بدون قصدٍ ولا اختيار. فهم ينفون عن الله الاختيار، وهم ينكرون ـ بطريق الأولى ـ أن يفعل سبحانه لحكمة أو غرض؛ لأن الحكمة حقيقة لا تكون إلا من فاعل بالاختيار.

وهذا قول أكثر الفلاسفة.

قلت: وقد بنى جمع من العلماء الخلاف في قاعدة التحسين والتقبيح العقليين على الخلاف في هذا الأصل[2]. فنفاة التحسين والتقبيح العقليين من الأشاعرة والظاهرية إنما نفوا ذلك جرياً على أصلهم في نفي التعليل في أفعاله تعالى أصلاً، ومثبتو التحسين والتقبيح العقليين بإطلاق من المعتزلة وغيرهم أو

---

(١) المرجئة: يطلق الإرجاء على معنيين:

أحدهما: بمعنى التأخير، والثاني: إعطاء الرجاء.

واسم المرجئة يطلق على طائفة جمعت بين هذين المعنيين السابقين، فيطلق عليها الإرجاء بالمعنى الأول لأنهم كانوا يؤخرون العمل عن النية والعقد.

ويطلق عليهم بالمعنى الثاني لأنهم يقولون بأنه لا يضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة.

والمرجئة أصناف أربعة، وهي: مرجئة الخوارج، ومرجئة القدرية، ومرجئة الجبرية، والمرجئة الخالصة.

وأول من أحدث القول بالإرجاء هو غيلان الدمشقي.

ينظر: الفرق بين الفرق ص٢٠٢، الملل والنحل للشهرستاني ص٦٠.

(٢) انظر المراجع في الهامش الأول من هذا المبحث.

المفصلين بين إمكانية الإدراك العقلي لحسن الحسن والمدح عليه، وقبح القبيح والذم عليه وبين منع ترتب الثواب والعقاب على ذلك الإدراك، وهو قول السلف بنوا ذلك على أصلهم في إثبات تعليل أفعال الله تعالى بالحكم والغايات.

ثانياً: الخلاف في هذه الحكمة المثبتة لله تعالى، والتي أثبتها له السلف الصالح ووافقهم على ذلك المعتزلة ـ كما سبق ـ إجمالاً هل هي فعل يقوم بالله سبحانه قيام الصفة به فيرجع إليه حكمها ويشتق له اسمها أو ترجع إلى المخلوق فقط من غير أن يعود إلى الرب منها حكم أو يشتق له منها اسم؟[١].

فالسلف يرون الأول، وأن هذه الحكمة صفته تعالى قائمة به، ويعود عليه منها حبه لها ورضاه بها، ولا يكون بذلك مستكملاً بغيره، فإن الحكمة صفته، ليست غيراً منه سبحانه.

أما المعتزلة فيرون الثاني، وأن هذه الحكمة مخلوقة منفصلة عنه تعالى، وهي تعود على العباد، ولا يعود إلى الله منها حكم، وهي عندهم إحسانه إلى الخلق ومراعاة مصالحهم، كما أن الحكمة في الأمر عندهم تعويض المكلفين بالثواب[٢].

ولما أنكر المعتزلة رجوع الحكمة إليه تعالى بناءً على قواعدهم الفاسدة في تعطيل الصفات سلطوا عليهم خصومهم، فأبدوا تناقضهم وكشفوا عوراتهم. وسلم مذهب السلف من التناقض في ذلك كله[٣].

---

(١) ينظر: مفتاح دار السعادة لابن القيم (٢/٤٣).

(٢) ينظر: المغني لعبدالجبار (١١/٩٢، ٩٣)، نهاية الإقدام للشهرستاني ص٣٩٧، ٤٠٠، مجموع الفتاوى (٨/٣٥، ٨٩)، مفتاح دار السعادة (٢/٤٣)، الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى للمدخلي ص٣٩، ٤١، ٥٠ـ٥١، ٦٥.

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى (٨/٩١)، ومفتاح دار السعادة لابن القيم (٢/٤٣).

ثالثاً: الخلاف في إرادة الله تعالى، هل تعلقها بجميع الأفعال تعلقٌ واحدٌ، فما وجد منها فهو مراد له محبوب مرضي، طاعة كان أو معصية، وما لم يوجد منها فهو مكروه له مبغوض غير مراد، طاعة كان أو معصية أو لا؟[1].

خلاف بين أهل القبلة على قولين[2]:

أولهما: إن إرادة الله تعالى تعلقها بجميع الأفعال تعلق واحد، وهي تستلزم الرضا والمحبة، فكل ما أراده الله وشاءه فهو محبوب له، طاعة كان أو معصية، وكل ما لم يرده فهو مكروه له مبغوض، طاعة كان أو معصية.

وهذا قول المعتزلة والجهمية وأكثر الأشاعرة.

ثانيهما: إن الإرادة لا تستلزم الرضا والمحبة، فالمعاصي كلها ممقوتة مكروهة له سبحانه وإن وقعت بمشيئته وخلقه، والطاعات كلها محبوبة له مرضية وإن لم يشأها ممن لم يطعه.

---

(١) ينظر: الرد على المنطقيين ص٤٢٢، الرسالة الصفدية ص٥١٠ـ ٥١١، مجموع الفتاوى (١١٦/٣)، و(٩١/٨، ٣٤٣)، منهاج السنة (٢٨/٣ـ٢٩)، النبوات ص١٤١ـ ١٤٢، مفتاح دار السعادة (٤٣/٢، ٤٤ـ ٤٥)، التوضيح لمتن التنقيح (١٧٢/١)، والتلويح على التوضيح (١٧٢/١)، التحبير شرح التحرير للمرداوي (٧٤١/٢ـ ٧٤٩).

(٢) ينظر للخلاف في هذا الأصل وأدلة الأقوال إلى جانب ما سبق من مراجع في الهامش السابق، ما يلي: مقالات الإسلاميين للأشعري ص١٨٩ـ ١٩١، شرح الأصول الخمسة لعبدالجبار المعتزلي ص٤٥٩ـ ٤٦٤، المغني له (٦/التعديل والتجوير/ ٣ـ٧، ٥١ـ ٥٦)، الإرشاد للجويني (٣٠ـ ٣٤)، مجموع فتاوى ابن تيمية (١١٥/٦)، و(٢٢/٨، ٩١، ١٨٨، ١٩٧، ٢٣٠، ٢٤٣، ٣٤٣، ٤٤٠، ٤٧٤ـ ٤٧٦) و(١٠١/١٧) و(١٣٢/١٨)، منهاج السنة (٣٦٠/١)، شفاء العليل لابن القيم (١٤٢/١ـ ١٤٤)، الجهمية والمعتزلة لناصر العقل ص١٨١، القضاء والقدر للمحمود ص٢٩١ـ ٣٠١، المعتزلة وأصولهم الخمسة لعواد المعتق ص١٠٣، موقف ابن تيمية من الأشاعرة للمحمود (١٣١٦/٣ـ ١٣١٩).

ومن وجدت منه الطاعات فقد تعلقت بها المشيئة والمحبة، وما لم يوجد من أنواع المعاصي فلم تتعلق به مشيئته ولا محبته، وما لم يوجد من الطاعات فقد تعلقت بها محبته دون مشيئته، وما وجد من المعاصي فقد تعلقت بها مشيئته دون محبته.

وهذا قول عامة السلف وأحد قولي الأشعري وبعض أتباعه.

قلت: لذا فقد رأى المعتزلة وغيرهم أن أفعال الله تعالى كلها حسنة، وأنه لا يختار سوى الحسن، وأن الله لا يفعل القبيح، وأنه إذا وجد فعل قبيح فيجب أن نقضي بأنه ليس من جهته سبحانه؛ لأن المعاصي والقبائح ليست مقدرة لله ولا مقضية، وأنها خارجة عن مشيئة الله وخلقه[١].

رابعاً: الخلاف في خلق أفعال العباد، هل هي مخلوقة لله أو لأنفسهم؟[٢].

وقد اختلف أهل القبلة في هذا الأصل على أقوال[٣] :

---

(١) ينظر: المحيط بالتكليف لعبد الجبار ص٢٣٠، ٢٤٤-٢٥١، ٢٦٠، ٢٦٢.

(٢) ينظر: معراج المنهاج للجزري (١/١١٢)، درء التعارض لابن تيمية (١/٧١-٧٢)، الرد على المنطقيين ص٢٤١، مجموع الفتاوى (١٦/٢٣٥-٢٣٦)، منهاج السنة (٣/٢٨)، النبوات ص٤٦٢، مفتاح دار السعادة (٢/٤٣)، التوضيح لمتن التقبيح (١/١٧٢)، والتلويح على التوضيح (١/١٧٢).

(٣) ينظر مع ما سبق: خلق أفعال العباد للبخاري ص٣٩-٧٦، شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ١٦٥، ٣٣٦، المغني له (٨/٨، ١٦، ٤٣) و(٩/٥٩). الإرشاد للجويني ص٧٩، ٨٩، الملل والنحل للشهرستاني ص٢٦، ٤١-٤٢، الأربعين في أصول الدين للرازي ص١١-١٢، معالم في أصول الدين له أيضاً ٥٦-٥٩، مجموع فتاوى ابن تيمية (٨/١٢٨)، القضاء والقدر لابن تيمية تحقيق أحمد السايح والسيد الجميلي ص٢٩٠-٢٩١، شفاء العليل لابن القيم (١/١٤٥-١٥٢، ٣١٣-٣١٦)، أفعال العباد في القرآن الكريم لعبدالعزيز المجذوب ص١٠٣-١٠٩، الجهمية والمعتزلة لناصر العقل ص١٨١، القضاء والقدر للمحمود ص٣٠٢-٣٢٦، المعتزلة وأصولهم الخمسة لعواد المعتق ص١٦٨، موقف ابن تيمية من الأشاعرة للمحمود (٣/١٣٣٣-١٣٤١).

القول الأول: إن أفعال العباد مخلوقة لله وحده، والعباد مجبورون على أفعالهم، لا قدرة لهم ولا إرادة ولا اختيار، وأعمالهم إنما تنسب إليهم مجازاً، وحركتهم واختيارهم كورق الشجر تحركه الرياح وكحركة الشمس والقمر والأفلاك.

وهذا قول الجبرية، وأشهر فرقهم الجهمية.

القول الثاني: إن أفعال العباد مخلوقة لهم، وليست مخلوقة لله، فللعباد إرادة وقدرة مستقلة عن إرادة الله وقدرته، وأفعالهم لا فاعل لها ولا محدث سواهم.

وقالوا: إن العبد يخلق فعله ليصح ثوابه وعقابه على أعماله.

وهذا قول المعتزلة وأكثر الشيعة.

القول الثالث: إن أفعال العباد مخلوقة لله، وهي كسب للعباد، وعلى ذلك يترتب الثواب والعقاب، وليس لقدرة العبد تأثير في الفعل، بل الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختياراً، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارناً لهما، فيكون الفعل مخلوقاً لله إبداعاً وإحداثاً، ومكسوباً للعبد.

والمراد بكسبه إياه: مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له.

وقد اختلف أصحاب هذا القول في معنى الكسب اختلافاً كبيراً حتى أضحى من محارات مذهبهم.

وما ذكرته هو مذهب جمهور الأشاعرة ومتأخريهم.

وهم في الحقيقة لم يثبتوا للعبد قدرة مؤثرة، فلم يكونوا بعيدين عن قول الجبرية السابق.

القول الرابع: إن أفعال العباد مخلوقة لله، لكن للعباد إرادة جزئية، وهي غير مخلوقة، وأمرها بأيديهم.

فهؤلاء جعلوا كسب العباد عبارة عن إرادتهم الجزئية، وربما عبروا عنها بالقصد، وصرف الإرادة الكلية نحو الفعل.

وهذا قول الماتريدية، وهو ليس ببعيد عن قول الأشاعرة السابق.

القول الخامس: إن الله خالق أفعال العباد كلها، والعباد فاعلون لها حقيقة، ولهم قدرة حقيقية على أعمالهم ولهم إرادة، والله خالقهم وخالق قدرتهم وإرادتهم، وإرادتهم خاضعة لمشيئة الله الكونية.

وهذا قول أهل السنة، وهو ما تدل عليه الأدلة.

قلت: وعندما ننعم النظر في المذاهب في التحسين والتقبيح العقليين نلحظ أثر هذا الأصل على مذهب كل طائفة من المختلفين.

فإن نفاة التحسين والتقبيح العقليين من الجبرية ومن آل قولهم إلى الجبر في هذا الأصل كالأشاعرة ونحوهم لا يرون التحسين والتقبيح العقليين، إذ لا إرادة ولا اختيار للعبد، فلا مجال لتحسين ولا تقبيح.

وأما المعتزلة وكثير من الشيعة الذين يرون إثبات التحسين والتقبيح العقليين بإطلاق فقد بنوا ذلك على أصلهم الذي رأوه في هذه المسألة من أن أفعال العباد مخلوقة لهم وأنهم مختارون في كل أعمالهم، ولا أثر لمشيئة الله وإرادته على شيء من أفعالهم.

وأما أهل السنة من السلف الكرام فقد توسطوا ـ كما هو منهجهم ـ فكان قولهم مناسباً لمعتقدهم في هذا الأصل جامعاً بين الأدلة كلها.

خامساً: الخلاف في الأشياء والأفعال، هل قبحها أو حسنها لذاتها أو لصفات قائمة بها أو لا؟.

فمن قال: إن قبحها وحسنها ذاتي أثبت التحسين والتقبيح العقليين إما مطلقاً كما هو مذهب المعتزلة ومن نحى نحوهم أو على التفصيل الذي ذكره السلف جمعاً بين النصوص.

ومن قال: إن قبحها وحسنها ليس لذاتها نفى التحسين والتقبيح العقليين، كما هو مذهب الأشاعرة ومن نحى نحوهم [١].

سادساً: الخلاف في الشرع، هل هو مقرر لحكم العقل ومؤكد له أو شارع للأحكام ابتداءً؟

فالمعتزلة ومن نحى نحوهم يرون أن الشرع مقرر لحكم العقل ومؤكد له، وكاشف عن حال الأعيان والأفعال، فأثبتوا التحسين والتقبيح العقليين بإطلاق، وجعلوا الشرع مقرراً لما سبق في حكم العقل من تحسينه لما هو حسن وتقبيحه لما هو قبيح.

وأما الأشاعرة ومن نحى نحوهم فالشرع عندهم شارع كاسمه، فنفوا دور العقل في تحسين شيء أو تقبيحه.

وأما أهل السنة من السلف الكرام ومن تابعهم فيرون أن الشرع قد يأتي كاشفاً لما تقرر حكمه في العقل ومظهراً للصفات الذاتية للفعل كما في كثير من الأحكام المشتملة على المصالح والمفاسد الظاهرة لأهل العقول.

وقد يأتي مؤثراً كما في الأحكام التعبدية ونحوها، وقد يجمع بين الأمرين في أحيان أخرى.

ولذا فهم يرون أن العقل يمكنه إدراك حسن أو قبح كثير من الأفعال لا كلها، إذ من الأفعال ما لا يمكن عقله أصلاً، ويفصلون بين الإدراك وترتيب الثواب

---

(١) ينظر: المحيط بالتكليف العبدالجبار ص٢٥٢-٢٥٣، المغني له (٦/ق١/٢١، ٣٥) و(١٤/١٥٣)، شرح المختصر للشيرازي (١/٤٦١)، شرح مختصر الروضة للطوفي أيضاً (١/٤٠٦)، درء التعارض لابن تيمية (٨/٤٩٢)، درء القول القبيح للطوفي (لـ٦أ-ب) مجموع الفتاوى (٨/٩١، ٤٣١) و(١٦/٢٣٥)، البحر المحيط للزركشي (١/١٤٦)، سلاسل الذهب له ص٩٧.

والعقاب جمعاً بين النصوص[١].

قلت: فهذه أهم أسباب الخلاف في هذه القاعدة، لم ينفرد أحدها بالتأثير في الخلاف فيها، بل باجتماعها حصل الخلاف وتعددت المذاهب واختلفت المشارب، ومن لم يحكم هذه الأصول مجتمعة لم يستقر له في قاعدة التحسين والتقبيح قدم، بل لا بد من تناقضه، وتسلط خصومه عليه من جهة نفيه لواحد منها، ومن اتسق رأيه فيها جميعاً لم يطمع أحدٌ في مناقضته ولا إفساد قوله[٢].

المطلب الثاني

نوع الخلاف في قاعدة التحسين والتقبيح العقليين

إن الخلاف في قاعدة التحسين والتقبيح العقليين خلاف معنوي ترتبت عليه كثير من الثمرات، فمنها ما يتعلق بأصول الدين أو ما يسمى بالعقيدة أو علم الكلام، ومنها ما يتعلق بأصول الفقه، ومنها ما يتعلق بالفروع الفقهية.

لذا يقول ابن السمعاني رحمه الله: «ومعرفة هذه المسألة أصل كبير في مسائل كثيرة»[٣].

ويقول الطوفي رحمه الله: «وحيث انتهى الكلام على التحسين والتقبيح، وهو الأصل الصعب الفاسد الذي تفرع عنه كثير من الضلالات من أول العالم

---

(١) ينظر: شرح تنقيح الفصول للقرافي ص٩١، درء القول القبيح للطوفي (ل٦ب) مجموع فتاوى ابن تيمية (٨/٤٣٤-٤٣٦)، و(١١/٣٥٤) أو مجموعة الرسائل والمسائل (٤/٣٠) ومجموع الفتاوى (١٩/٢٩٧)، تقريب الوصول لابن جزيء ص٢٤٢-٢٤٣، البحر المحيط (١/١٤٧)، وسلاسل الذهب ص٩٨.

(٢) ينظر: مفتاح دار السعادة (٢/٤٣).

(٣) قواطع الأدلة (٢/٤٥).

إلى آخره، كما ذكرنا في الخطبة، فلنردفه بذكر جملة من فروعه في أصول الدين والفقه وفروعه.

وإنما نذكر منها ما تيسَّر وحضر، إذ لو التزمنا الحصر لزمنا الحصر»[١].

ويقول التفتازاني عن هذه القاعدة: «إنها أصل لفروع كثيرة»[٢].

وسوف أذكر فيما سيأتي - إن شاء الله - بعض الثمرات المترتبة على الخلاف في هذه القاعدة مما يتعلق بأصول الدين وبالفروع الفقهية، أما ما يتعلق بالثمرات الأصولية فسوف أتناولها بالتفصيل في الباب الثاني من هذا البحث.

*** الثمرات العقدية المترتبة على الخلاف في هذه القاعدة:**

إن للخلاف في هذه القاعدة ثمرات كثيرة تتعلق بأصول الدين، ومن أهمها ما يلي:

[١] معرفة الله تعالى، هل هي واجبة بالشرع أو بالعقل؟:

اختلف في ذلك على قولين[٣].

---

(١) درء القول القبيح (لـ ١٠ب).

(٢) التلويح على التوضيح (١/ ١٧٢).

(٣) ينظر: التوحيد للماتريدي ص٢٢١- ٢٢٤، المحيط بالتكليف لعبدالجبار ص١٨، أصول الدين للبغدادي ص٢٤، المعتمد لأبي الحسين البصري (٢/ ٣٢٧، ٤٠٤)، العدة لأبي يعلى (٤/ ١٢١٨، ١٢٢١)، التمهيد لأبي الخطاب (٤/ ٢٩٦)، الملل والنحل للشهرستاني ص٢١، ٢٤، ٢٦، المسودة ص٤٥٥، ٤٧٣، درء التعارض (٩/ ٤٥- ٤٩)، كشف الأسرار للبخاري (٤/ ٢٣٤)، أصول الفقه لابن مفلح (١/ ١٦٧)، التقرير والتحبير (٢/ ٩٠)، التحبير للمرداوي (٢/ ٧٣٢، ٧٣٦)، فتح الغفار لابن نجيم (١/ ٥٥)، تيسير التحرير (٢/ ١٥٠، ١٥٢)، فواتح الرحموت (١/ ٢٨).

وهذه المسألة مفرعة على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين[١].

فالمعتزلة المثبتون لهذه القاعدة بإطلاق أوجبوا بناءً عليها معرفة الله بالعقول، وأنه سبحانه يعاقب العبد على جهله بالله واعتقاده الباطل قبل بعثة الرسل.

وكذلك من أثبت التحسين والتقبيح العقليين في خصوص معرفة الله والإيمان به دون بقية أحكام الشرائع، كما هو نص أبي حنيفة وقول كثير من الحنفية من الماتريدية وغيرهم على ما سبق في تفصيل الأقوال في القاعدة.

وأما جمهور العلماء سواءً النافون للتحسين والتقبيح العقليين بإطلاق، كما هو قول أكثر الأشاعرة ومن تبعهم، أو المثبتون لإدراك العقل لحسن الحسن وقبح القبيح مع نفيهم ترتب الثواب والعقاب على ذلك الإدراك كما هو قول أهل السنة، فإن هؤلاء لا يوجبون معرفة الله بالعقول، بل مرجع ذلك عندهم إلى الشرع المنقول.

[٢] وجوب شكر المنعم عقلاً:

اختلف في المراد بشكر المنعم على أقوال:

فقيل: هو الثناء على الله تعالى بذكر آلائه وإحسانه[٢].

وقيل: هو اجتناب المستقبحات العقلية، والإتيان بالمستحسنات العقلية[٣].

---

(١) ينظر: العدة لأبي يعلى (١٢١٨/٤)، التمهيد لأبي الخطاب (٢٩٦/٤)، المسودة ص٤٥٥، درء التعارض (٤٩/٩)، أصول الفقه لابن مفلح (١٦٨/١).

(٢) ينظر: جمع الجوامع (٨٦/١)، البحر المحيط (١٤٩/١)، التعريفات للجرجاني ص١٦٨.

(٣) ينظر: الوصول إلى الأصول لابن برهان (٦٧/١)، الإحكام للآمدي (٨٨/١) شرح المختصر للشيرازي (٥٠٥/١)، نهاية الوصول للهندي (٧٣٦/٢)، الإبهاج (١٣٩/١)، نهاية السول للإسنوي (١٦٠/١)، البحر المحيط للزركشي (١٥٩/١)، سلاسل الذهب ص٩٩.

وقيل: هو صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه إلى ما خلق لأجله [(١)].

وقد اتفق العلماء على وجوب شكر المنعم شرعاً، واختلفوا في وجوبه عقلاً قبل البعثة على قولين [(٢)]:

الأول: إنه يجب شكر المنعم عقلاً، وهو قول المعتزلة، ونسب لبعض الحنفية[(٣)]،

---

(١) ينظر: شرح المختصر للشيرازي (١/٥٠٤)، التحبير شرح التحرير للمرداوي (٢/٧٢٩)، فواتح الرحموت (١/٤٧)، العطار على المحلي على جمع الجوامع (١/٨٦).

(٢) ينظر الخلاف في المسألة وأدلة كل في: شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص٣٩، المغني له (١٧/١٤١)، الإحكام لابن حزم (٢/١٥٣)، الإرشاد للجويني ص١١١، البرهان (١/١٥٩)، المستصفى (١/٦١)، المنخول ص١٤-١٥، الواضح لابن عقيل (٥/٤٣٩)، الوصول إلى الأصول (١/٦٦)، ميزان الأصول للسمرقندي (٢/١٠٤٤)، المحصول للرازي (١/١٤٧)، الإحكام للآمدي (١/٨٧)، نهاية الوصول للهندي (٢/٧٣٥)، درء القول القبيح للطوفي (لـ١٤ب)، شرح مختصر الروضة (١/٤١٠)، كشف الأسرار للبخاري (٤/٢٢٩)، المسودة ص٣٧٣، مجموع الفتاوى (١٦/٢٥٣-٢٥٤)، شرح العضد على المختصر (١/٢١٦)، أصول الفقه لابن مفلح (١/١٦٧)، نهاية السول للإسنوي (١/١٥٧)، جمع الجوامع (١/٨٧)، الإبهاج (١/١٣٩)، البحر المحيط (١/١٤٩، ١٥٩)، سلاسل الذهب ص٩٩-١٠٠، المختصر لابن اللحام ص٥٥-٥٦، التقرير والتحبير (٢/٩٧)، التحبير للمرداوي (٢/٧٢٩)، مناهج العقول للبدخشي (١/١٤٧)، شرح الكوكب المنير (١/٣٠٩)، تيسير التحرير (٢/١٦٥)، فواتح الرحموت (١/٤٤)، إرشاد الفحول ص٢٨٦، أصول الفقه لمحمد أبو النور زهير (١/١٢٨)، آراء المعتزلة الأصولية للضويحي ص١٩٨، المسائل المشتركة للعروسي ص٨٤، معالم أصول الفقه عند أهل السنة للجيزاني ص٣٣٨.

(٣) ينظر: نهاية الوصول للهندي (٢/٧٣٥)، الإبهاج (١/١٣٩)، رفع الحاجب (١/٤٥٤)، فواتح الرحموت (١/٤٩).

وبعض الشافعية كالصيرفي[١] وابن سريج[٢] والقفال الكبير[٣] وابن أبي هريرة[٤] والقاضي أبي حامد المروزي[٥].

الثاني: إنه لا يجب شكر المنعم عقلاً، وهو قول الجمهور.

القول الراجح في المسألة:

الحق أن شكر المنعم من مدركات العقول السليمة والفطر المستقيمة، وأما ترتب المؤاخذة والإيجاب على ذلك الإدراك فإنه يحتاج إلى دليلٍ من الكتاب أو السنة، إذ العقل - كما سبق في مسألة التحسين والتقبيح - ليس له الحكم بالوجوب أو التحريم أو المؤاخذة، وإنما مرد ذلك كله إلى الشرع.

ارتباط مسألة شكر المنعم بالتحسين والتقبيح العقليين:

وقد اشتهر بناء هذه المسألة على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين[٦].

يقول الرازي: «وقد جرت عادة أصحابنا أن يتكلموا بعد هذه المسألة في مسألتين أخريين:

إحدهما: أن شكر المنعم لا يجب عقلاً.

والثانية: أنه لا حكم قبل ورود الشرع.

---

(١) ينظر: رفع الحاجب (١/ ٤٧٢)، البحر المحيط (١/ ١٤٩، ١٥٠).

(٢) ينظر: الإبهاج (١/ ١٣٨)، رفع الحاجب (١/ ٤٧٢)، البحر المحيط (١/ ١٤٠، ١٥٠).

(٣) ينظر: رفع الحاجب (١/ ٤٧٢)، البحر المحيط (١/ ١٤٩).

(٤) ينظر: الإبهاج (١/ ١٣٨)، رفع الحاجب (١/ ٤٧٢)، البحر المحيط (١/ ١٥٠).

(٥) ينظر: الإبهاج (١/ ١٣٨)، رفع الحاجب (١/ ٤٧٢).

(٦) تنظر المراجع السابقة للمسألة.

واعلم أنّا متى بيّنا فساد القول بالحسن والقبح العقليين فقد صح مذهبنا في هاتين المسألتين لا محالة»[١].

ويقول الزركشي: «وهذه المسألة مبنية على التحسين والتقبيح العقليين، هذا هو المشهور، أعني أنها فرعها»[٢].

لكن بعض العلماء جعل مسألة وجوب شكر المنعم عقلاً هي عين قاعدة التحسين والتقبيح العقليين[٣].

يقول ابن برهان: «وهذه المسألة [يقصد مسألة وجوب شكر المنعم عقلاً] هي عين المسألة المتقدمة [أي مسألة التحسين والتقبيح العقليين].

وذلك أن الشكر الواجب عندهم ليس هو عبارة عن قول القائل: الحمد لله والشكر لله، فإن العقل لا يوجب النطق بلفظ دون لفظ، وليس هو عبارة عن معرفة الله تعالى، فإن الله تعالى يُعرف ليشكر، فالشكر مرتب على المعرفة، فلم يبق للشكر معنى عندهم إلا الكف عن المستقبحات العقلية وفعل المستحسنات العقلية.

وقد بينا في المسألة السابقة أنه ليس في العقل حسن ولا قبح، فأغنى ذكر تلك المسألة المتقدمة عن هذه المسألة غير أنا نفرد هذه المسألة بالذكر جرياً على عادة العلماء»[٤].

---

(١) ينظر المحصول (١/ ١٣٩).

(٢) سلاسل الذهب ص٩٩.

(٣) ينظر: الوصول إلى الأصول لابن برهان (١/ ٦٦)، الإبهاج (١/ ١٤٢)، البحر المحيط (١/ ١٥٩ـ ١٦٠)، سلاسل الذهب ص٩٩ـ ١٠٠.

(٤) الوصول إلى الأصول (١/ ٦٦).

ويقول أيضاً: «هذه المسألة عين مسألة التحسين والتقبيح، ولا نقول: هي فرعها، إذ لا بد وأن يتخيل بين الفرع والأصل نوع مناسبة، وهي هي... الخ»[1].

وكذا قال الكيا الهراسي في تعليقه في الأصول[2] وابن الصلاح[3] وغيرهم.

ويقول الزركشي: «إن الأصحاب جعلوا مسألة شكر المنعم والأفعال مفرعة على التحسين والتقبيح، وليس بجيد.

أما الأول: فلأن الشكر هو اجتناب القبيح وارتكاب الحسن، وهو عين مسألة التحسين والتقبيح، فكيف يقال: إنها فرعها؟....

وأما الثاني: فلأن ما لا يقضي العقل فيها بشيء لا يتجه تفريعه على الأصل السابق؛ فإن الأصل إنما هو حيث يقضي العقل هل يتبع حكمه؟

وإنما الأصحاب قالوا: هب أن ذلك الأصل صحيح فلم قضيتم حيث لا قضاء للعقل؟.

وليس هذا تفريعاً على هذا الأصل»[4].

قلت: والظاهر أن قاعدة التحسين والتقبيح العقليين أعم مطلقاً من مسألة شكر المنعم عقلاً، فهي من أفرادها، وعلى ذلك يصح التفريع.

وإنما ذكرها كثير من العلماء من باب التنزل، بمعنى أنه لو سلم للمعتزلة في مسألة التحسين والتقبيح جدلاً، فلن يصح قولهم في مسألة شكر المنعم عقلاً؛ لأن هذه الأخيرة ليست من مدركات العقول على قولهم.

---

(١) في كتابه الأوسط. انظر البحر المحيط (١/١٥٩) وسلاسل الذهب ص٩٩.

(٢) ينظر: الإبهاج (١/١٤٢)، سلاسل الذهب ص٩٩.

(٣) ينظر: الإبهاج (١/١٤٢).

(٤) البحر المحيط (١/١٥٩-١٦٠).

وبعد عرض ما تقدم من أقوال المختلفين في مسألة شكر المنعم عقلاً يلحظ تفريع هذه المسألة على مسألة التحسين والتقبيح العقليين.

فالمعتزلة القائلون بوجوب شكر المنعم عقلاً بنوا ذلك على أصلهم في إثبات التحسين والتقبيح العقليين مطلقاً، وأكثر الأشاعرة المخالفين لهم في شكر المنعم عقلاً بنوا ذلك أيضاً على أصلهم في نفي التحسين والتقبيح العقليين مطلقاً.

وكما توسط أهل السنة في التحسين والتقبيح العقليين حيث أثبتوا الإدراك العقلي لحسن الحسن وقبح القبيح ومنعوا الإيجاب أو التحريم بالعقل، فكذلك توسطوا في فرع ذلك الأصل، فقالوا بإدراك العقل والفطرة لشكر المنعم سبحانه، لكنهم منعوا المؤاخذة بمجرد ذلك الإدراك إلا بعد إقامة الحجة ببعثة الرسول.

وقد نقل القول بوجوب شكر المنعم عقلاً - كما سبق - عن بعض الحنفية وبعض الشافعية.

فأما بعض الحنفية الذين نُقل عنهم ذلك فيحتمل أن يكونوا ممن ذهب مذهب المعتزلة في التحسين والتقبيح العقليين، فيكون قولهم في هذه المسألة فرعاً لأصلهم في التحسين والتقبيح العقليين، وقد تقدم بيان أن الحنفية مختلفون في التحسين والتقبيح العقليين على خمسة آراء[1]، منها قول بعضهم بالتحسين والتقبيح كقول المعتزلة، فلا تناقض حينئذ.

---

(١) ينظر: (١/ ٣٧٧) من هذا الكتاب.

وأما ما نقل عن بعض الشافعية كالصيرفي وابن سريج والقفال الكبير وابن أبي هريرة وأبي حامد المروزي وغيرهم فقد اعتذر لهم أصحابهم عن موافقة المعتزلة بأمور، منها ما يلي:

أولاً: قيل إنهم وافقوا المعتزلة على القول بوجوب شكر المنعم عقلاً؛ لأنهم لم يكن لهم قدمٌ راسخٌ في علم الكلام، وربما طالعوا - على الكبر - كتب المعتزلة فاستحسنوا عباراتهم كالقول بوجوب شكر المنعم عقلاً غير عالمين بما تؤدي إليه من قبائح لتشعبها عن أصول المعتزلة[1].

قال ابن السبكي: «وهو كلام حق بالنسبة إلى من عدا القفال الكبير، أما القفال فكان إماماً في الكلام مقدماً، والذي عندنا أنه لما ذهب إلى هذه المقالة وما أشبهها.... كان على الاعتزال لا بد أن يكون رجع عن ذلك»[2].

ثانياً: وقيل إنهم وافقوا المعتزلة على قولهم بوجوب شكر المنعم عقلاً في أول أمرهم ثم رجعوا عن ذلك إلى قول الأشاعرة[3].

قلت: قد ثبت رجوع بعضهم كالصيرفي مثلاً إلا أن منهم من لم يثبت عنه الرجوع عن تلك المقالة كالقفال الكبير وأبي علي ابن أبي هريرة[4].

قال الزركشي: «ولا يخفى ما في هذين الوجهين، والأحسن تنزيله على ما سنذكره في المنقول عن أبي حنفية»[5].

---

(١) ينظر: الإبهاج (١/١٣٨)، رفع الحاجب (١/٤٧٣)، البحر المحيط (١/١٤١).

(٢) رفع الحاجب (١/٤٧٣).

(٣) ينظر: رفع الحاجب (١/٤٧٣)، البحر المحيط (١/١٤١، ١٥٠).

(٤) ينظر: البحر المحيط (١/١٥٠).

(٥) البحر المحيط (١/١٤١).

ثالثاً: قيل إنه ينزَّل قولهم هذا على القول بأن الأشياء حسنها وقبحها يمكن إدراكه بالعقل، وأن شكر المنعم من مدركات العقول، إلا أنه لا يترتب على ذلك ثواب ولا عقاب إلا بعد ورود الشرع.

وهذا ما رجَّحه الزركشي(١).

[٣] وجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى:

* **الصلاح:** هو كل ما عري عن الفَساد، وهو الفعل المتوجه إلى الخير من قوام العالم وبقاء النوع عاجلاً، والمؤدي إلى السعادة السرمدية آجلاً(٢).

* **والأصلح:** هو إذا وجد صلاحان وخيران فكان أحدهما أقرب إلى الخير المطلق فهو الأصلح(٣).

اتفق المعتزلة على أن الله لا يفعل إلا الصلاح والخير، وأنه يجب عليه من حيث الحكمة رعاية مصالح عباده، ووافقهم في ذلك بعض الإمامية والزيدية.

واختلفوا في وجوب الأصلح عليه تعالى على ثلاثة آراء:

أولها: إنه يجب عليه ـ سبحانه ـ فعل الأصلح لعباده في دينهم ودنياهم كرعاية الصلاح. وهذا رأي معتزلة بغداد.

ثانيها: إنه يجب عليه تعالى فعل الأصلح لعباده في دينهم فقط، فلم يوجبوا على الله خلق العالم ولا تكليف العباد، وهو قول معتزلة البصرة.

---

(١) البحر المحيط (١/١٤١، ١٤٦).

(٢) ينظر: نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص٤٠٦.

(٣) المرجع السابق.

ثالثها: إنه لا يجب على الله رعاية الأصلح لعباده؛ لأن الأصلح لا نهاية له، فلا أصلح إلا وفوقه أصلح منه، وهو رأي بشر بن المعتمر[1].

أما جمهور العلماء فقالوا: إنه لا يجب على الله فعل الصلاح والأصلح، بل له أن يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد.

واختلف هؤلاء الجمهور فيما وراء ذلك على رأيين:

الرأي الأول: إن خلق الله وأمره متعلق بمحض المشيئة، لا يتوقف على مصلحة.

وهذا قول الجهمية والأشاعرة وغيرهم[2].

الرأي الثاني: إن الله تعالى أمر العباد بما فيه صلاحهم، ونهاهم عما فيه فسادهم، وإنه تعالى يفعل ما فيه خيرهم، لكن لا على سبيل الوجوب، بل

---

(١) ينظر: المحيط بالتكليف ص٢١، الإرشاد للجويني ص١٢٣، الملل والنحل للشهرستاني ص٢١، نهاية الإقدام له أيضاً ص٣٩٧-٤١٠، اقتضاء الصراط المستقيم (٣١٠/٢، ٣١١)، مختصر الصواعق المرسلة ص٢٢٨، ٢٢٩، الحسن والقبح بين المعتزلة وأهل السنة ص٥١-٦٩، القضاء والقدر للمحمود ص٢٥٧-٢٦٤، المعتزلة وأصولهم الخمسة لعواد المعتق ص١٩٨-٢٠١، تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة لعبداللطيف الحفظي ص٤٣٨، ٤٤٧، ٤٩٩.

وبشر بن المعتمر: هو أبوسهل بشر بن المعتمر الكوفي ثم البغدادي، العلامة، شيخ المعتزلة في عصره.

من كتبه: تأويل المتشابه، والرد على الجهّال، والعدل.

قال الذهبي: «وأشياء لم نرها، ولله الحمد».

توفي سنة ٢١٠هـ.

ترجمته في سير أعلام النبلاء (٢٠٣/١٠).

(٢) الإرشاد للجويني ص١١٢، ١١٨-١٢٣، نهاية الإقدام للشهرستاني ص٣٩٧.

ذلك على سبيل الإحسان والتفضل منه سبحانه، وليس من باب المعاوضة ولا من باب ما أوجبه غيره عليه.

وإن فعل المأمور به وترك المنهي عنه مصلحة لكل فاعل وتارك، وأما نفس الأمر وإرسال الرسل فمصلحة عامة للعباد، وإن تضمن شراً لبعضهم، وهكذا سائر ما يقدره الله تعالى تغلب فيه المصلحة والرحمة والمنفعة، وإن كان في ضمن ذلك ضرر لبعض الناس، فلله في ذلك حكمة أخرى.

وهذا قول أهل السنة وأكثر الفقهاء وأهل الحديث والتصوف[1].

- والخلاف في وجوب الصلاح والأصلح على الله بناه بعض العلماء على الخلاف في قاعدة التحسين والتقبيح العقليين[2].

يقول الجويني: «وهذه المسألة شعبة من التحسين والتقبيح»[3].

فالمثبتون للتحسين والتقبيح بإطلاق كالمعتزلة يرى أكثرهم وجوب الصلاح والأصلح على الله؛ لأن الحكيم لا يفعل إلا لحكمة وغرض، إذ الفعل من غير

---

(١) ينظر: اقتضاء الصراط المستقيم لابن تيمية (٢/٣١٠-٣١١)، مجموع الفتاوى (٨/٩٢، ١٢٣-١٢٥، ٣٠٨، ٣١١، ٣٤٣، ٣٥٠، ٣٩٩-٤٠١)، منهاج السنة (١/٣٢٥، ٤٥١-٤٥٤، ٤٦٠)، مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم ص٢٢٨-٢٢٩، مفتاح دار السعادة (٢/٥٢، ٥٣، ١١٥)، الموافقات للشاطبي (٢/١١٧-١١٨)، التحسين والتقبيح وجذوره للزهراني ص١٤٤، الحسن والقبح بين المعتزلة وأهل السنة لعبدالله محمد جارالنبي ص٥١-٦٩، القضاء والقدر للمحمود ص٢٥٧-٢٦٤، المعتزلة وأصولهم الخمسة لعواد المعتق ص٢٠١-٢٠٢.

(٢) انظر: مراجع المسألة السابقة.

(٣) الإرشاد للجويني ص١١٢.

غرض سفه وعبث، وهو قبيح يتنزه الله عنه، والحكيم من يفعل لأحد أمرين، إما أن ينتفع هو، أو ينتفع غيره، والله منزه عن الانتفاع، فيتعين أنه إنما يفعل لينفع عباده.

وهذا إيجاب من المعتزلة على الله بعقولهم، تعالى الله عن ذلك.

وأما نفاة التحسين والتقبيح العقليين من الجهمية والأشاعرة ونحوهم فيرون عدم وجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى، إذ العقل عندهم لا يمكنه إدراك ما يحسن ويقبح، فكيف يوجب الصلاح والأصلح.

ثم إنه تعالى يفعل ما يشاء ويريد من غير مراعاة لمصلحة أحد، فالحسن ما يفعله، والقبيح هو المستحيل أو الممتنع لذاته [١] .

وأما أهل السنة فيرون أن الله يفعل بالعباد ما فيه صلاحهم من باب التفضل والإحسان لا من باب ما يوجبه غيره عليه كما سلف.

[٤] وجوب اللطف على الله تعالى:

اللطف عند المعتزلة هو كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح أو ما يكون عنده أقرب إما إلى اختيار الواجب أو ترك القبيح [٢] .

وقد اختلف الناس في وجوب اللطف على الله تعالى على مذاهب:

فقال شيوخ المعتزلة القدامى بوجوب اللطف على الله تعالى؛ لأن اللطف حسن، والله تعالى لا يفعل إلا الحسن، فوجب اللطف عليه. وتابعهم على ذلك كثير من الإمامية وبعض الزيدية.

---

(١) ينظر: نهاية الإقدام للشهرستاني ص٣٩٧ ومختصر الصواعق المرسلة لابن القيم ص٢١٢، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٥.

(٢) شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص٥١٩. وانظر في تعريفه كذلك: نهاية الإقدام للشهرستاني ص٤٠٦.

وفصَّل القاضي عبدالجبار المعتزلي في ذلك، فقسَّم اللطف إلى ثلاثة أقسام:

أولها: كون اللطف متقدماً على التكليف، فهذا لا يجب لعدم وجود علة يزيحها عن المكلف.

ثانيها: كون اللطف مقارناً للتكليف، وهذا لا يجب أيضاً؛ لأن أصل التكليف إذا كان لا يجب، والله متفضل به ابتداءً، فما هو تابع له أولى.

ثالثها: كون اللطف متأخراً عن التكليف، فهذا لطف واجب، سواءً كان في فريضة أم في نافلة.

وقد حكي عن بشر بن المعتمر وجعفر بن حرب المعتزليين في أحد القولين لهما أن اللطف غير واجب على الله تعالى(١).

وأما الأشاعرة فلا يوجبون اللطف على الله تعالى مطلقاً.

وأما أهل السنة فإنهم يثبتون اللطف من الله لمن شاء من خلقه، لكنهم لا يعتبرونه واجباً كالمعتزلة، لأنهم لا يوجبون على الله شيئاً، بل هو تفضل منه سبحانه وتعالى، وهو ما يسمى بالتوفيق إلى فعل الخير واجتناب الشر(٢).

---

(١) ينظر: مقالات الإسلاميين للأشعري ص٢٤٦ـ٢٤٨، شرح الأصول الخمسة لعبدالجبار ص٥٢٠، ٥٢١، المغني له أيضاً (١٣/٤ـ١٠، ٥٣، ١٦١)، الملل والنحل للشهرستاني ص٢١، ٣٤، درء القول القبيح للطوفي (ل١٠أ)، التحسين والتقبيح للزهراني ص١٤١ـ١٤٢، الحسن والقبح بين المعتزلة وأهل السنة لعبدالله جارالنبي ص٧٠ـ٨٤، قاعدة التحسين والتقبيح وأثرها في أصول الفقه لأبي الريش ص١٣٤، المعتزلة وأصولهم الخمسة ص١٩٣ـ١٩٦، تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة لعبداللطيف الحفظي ص٤٣٩، ٤٤٨، ٥٠٠.

(٢) ينظر: أصول أهل السنة والجماعة المسماة برسالة الثغر للأشعري ص٨٣ـ٨٤، نهاية الإقدام للشهرستاني ص٤٠٦، مدارج السالكين لابن القيم (١/٤٠٦ـ٤٠٨)، مفتاح دار السعادة (٢/٥٥)، المعتزلة وأصولهم الخمسة ص١٩٦ـ١٩٧.

ارتباط هذه المسألة بالتحسين والتقبيح العقليين:

بنى جمع من العلماء الخلاف في وجوب اللطف على الله تعالى على الخلاف في قاعدة التحسين والتقبيح العقليين [١].

فالمعتزلة المثبتون للتحسين والتقبيح العقليين يوجبون على الله اللطف بعقولهم.

والنافون للتحسين والتقبيح العقليين يمنعون ذلك، وأهل السنة يرون إثبات اللطف من الله لمن شاء من عباده تفضلاً وإحساناً لا من باب الوجوب عليه سبحانه.

[٥] العوض عن الآلام:

العوض عن الآلام عند المعتزلة: هو العوض عن كل منفعة مستحقة لا على طريق التعظيم والإجلال.

وهم يفرقون بين العوض عن الآلام والثواب على الطاعة بأن العوض ليس عن طريق الإجلال والتعظيم بل مقابل الألم بخلاف الثواب على الطاعة الذي هو منفعة دائمة مقرونة بالتعظيم والإجلال.

ويرى المعتزلة أنه يجب على الله تعالى العوض عن الآلام في حالتين:

الأولى: إذا كان الإيلام من الله تعالى، ولم يكن جزاء لما اقترفه العبد من سيئة كالحد مثلاً.

الثانية: إذا كان الإيلام من مكلف، ولم تكن لهذا المكلف حسنات لكي تكون عوضاً للمجني عليه، أو لم يصرف الله المؤلم عن ألمه، فإنه حينئذ يجب العوض من الله تعالى.

وتابعهم على ذلك بعض الإمامية وبعض الزيدية.

---

(١) انظر مراجع المسألة السابقة.

واستدل المعتزلة على ذلك الإيجاب بقولهم:

إن إيلام العبد بدون ذنب اقترفه ثم تركه بدون عوض ظلم، والظلم قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح، فوجب العوض عن ذلك الألم[1].

فهذا استدلال بالتحسين والتقبيح العقليين، فهذه المسألة متفرعة عند المعتزلة عن قاعدة التحسين والتقبيح العقليين.

أما الأشاعرة فجوزوا أن يؤلم الله العباد من غير أن يعوضهم، وذلك بناءً على أصلهم في نفي الحسن والقبح العقليين[2].

وأهل السنة لا يوجبون على الله بعقولهم، ويرون أنه سبحانه لا يعاقب أحداً بغير ذنب ولا يعاقبه بما لا يفعله، وأن لله حكمة في خلقه وأمره وقضائه وقدره[3].

[٦] وجوب الثواب على الطاعة:

اختلف أهل القبلة في هذه المسألة:

---

(١) ينظر: مقالات الإسلاميين للأشعري ص٢٥٣ـ ٢٥٥، شرح الأصول الخمسة لعبدالجبار ص٤٩٣، ٤٩٤، ٥٠١، ٥٠٢، المغني له أيضاً (٣٨٨/١٣، ٤٥٠)، الملل والنحل للشهرستاني ص٢١، المحصّل للرازي ص٤٨١، نهاية الوصول للهندي (٧٥٢/٢)، التحسين والتقبيح وجذوره للزهراني ص١٤٩، ١٥٠، الحسن والقبح بين المعتزلة وأهل السنة ص٨٢ـ ٩٣، تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة للحفظي ص٤٤٨، ٤٤٩، ٥٠٠ـ ٥٠١.

(٢) ينظر: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص١٨٠ـ ١٨١، المحصّل للرازي ص٤٨٢، الحسن والقبح بين المعتزلة وأهل السنة ص٩٤.

(٣) ينظر: اقتضاء الصراط المستقيم، (٣١٠/٢ـ ٣١١)، مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم ص٢٢٨ـ ٢٢٩، مفتاح دار السعادة (٨٠/٢ـ ٨١، ١١٠، ١١٢).

فيرى المعتزلة وجوب الثواب على الطاعة ؛ لأن ذلك حسن ، والله تعالى لا يفعل إلا الحسن ، فيجب عليه إثابة المطيع[1] .

ويرى الأشاعرة عدم وجوب الثواب على الطاعة مطلقاً بناء على نفيهم التحسين والتقبيح العقليين[2] .

ويرى أهل السنة أن الله يثيب المطيعين كما وعد ، فإنه صادق وعده ، لا يخلف الميعاد.

فالثواب إنما يقع لإخباره لنا بذلك ، وأمّا أنّ أحداً يوجب بنفسه على ربه ثواباً فلا [3] .

[٧] وجوب العقاب على مرتكب الكبيرة إن لم يتب منها :

اختلف في هذه المسألة على أقوال :

فيرى أكثر المعتزلة وجوب العقاب على مرتكب الكبيرة إن لم يتب منها.

قالوا : لأن ترك عقاب العاصي يؤدي إلى التسوية بين أهل الطاعة وأهل المعصية ، وهذا قبيح ، والله منزه عن فعل القبيح.

فقد بنى المعتزلة ذلك على قولهم بالتحسين والتقبيح العقليين[4] .

---

(١) ينظر : المغني لعبدالجبار (١٧/ ٣٤)، الإرشاد للجويني ص١٥٢ ، الملل والنحل للشهرستاني ص٢١ ، المحصّل للرازي ص٤٨١ ، شرح تنقيح الفصول للقرافي ص٨٩ ، درء القول القبيح للطوفي (لـ١٠أ).

(٢) ينظر : الإرشاد للجويني ص١٥٢ ، المحصّل للرازي ص٤٨٢ .

(٣) ينظر : منهاج السنة لابن تيمية (١/ ٤٦٧)، الحكمة والتعليل للمدخلي ص١١٨ .

(٤) ينظر : المغني لعبدالجبار (١٧/ ٣٤)، الفرق بين الفرق للبغدادي ص١١٦ ، ١١٧ ، ٣٤١ ، الملل والنحل للشهرستاني ص٢١ ، ٣٣ ، المحصّل للرازي ص٤٨١ ، شرح تنقيح الفصول للقرافي ص٨٩ ، نهاية الوصول للهندي (٢/ ٧٥٢)، درء القول القبيح للطوفي (لـ١٠أ، ١١)، التحسين والتقبيح وجذوره للزهراني ص١٤٨ ، الجهمية والمعتزلة للعقل ص١٦٩ .

ويرى الأشاعرة عدم وجوب ذلك، بل له سبحانه إسقاطه[١].

وكذلك أهل السنة يجيزون أن يعفو الله عن المذنب من المسلمين إن شاء، وأنه تعالى يخرج أهل الكبائر من النار، فلا يخلد فيها أحدٌ من أهل التوحيد، ويخرج منها من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان، كما جاء ذلك في النصوص الصحيحة [٢].

[٨] الشفاعة لأهل الكبائر من أمة محمد ﷺ يوم القيامة:

اختلف أهل القبلة في ذلك على قولين [٣]:

القول الأول: إنكار الشفاعة في أهل الكبائر.

وهو قول المعتزلة والخوارج.

قالوا: لأن في إثبات الشفاعة للعصاة إغراء لهم بالمعصية، وهو قبيح عقلاً.

فبنوا ذلك على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين.

القول الثاني: إثبات الشفاعة لأهل الكبائر على ما جاء في القرآن والسنة.

وهذا قول جمهور الأمة.

---

(١) ينظر: الإرشاد للجويني ص١٥٢، المحصّل للرازي ص٤٨٢، ٤٨٣.

(٢) ينظر: منهاج السنة لابن تيمية (١/٤٦٦ـ ٤٦٧)، الحسن والقبح بين المعتزلة وأهل السنة ص١٤٠.

(٣) ينظر: الفرق بين الفرق للبغدادي ص٣٤٨، درء القول القبيح للطوفي (لـ١١ب)، اقتضاء الصراط المستقيم لابن تيمية (٢/٣٥٩ـ ٣٦٠)، الجهمية والمعتزلة للعقل ص٢٣٥، المعتزلة وأصولهم الخمسة لعواد المعتق ص٢٣٥.

[٩] وجوب قبول التوبة من التائب:

اختلف في ذلك على قولين[١].

الأول: إن قبول التوبة من التائب واجب على الله تعالى.

وهو قول المعتزلة.

قالوا: لكونه أصلح.

وقد بنوا ذلك على قاعدتهم في إثبات التحسين والتقبيح العقليين.

الثاني: إنه لا يجب على الله تعالى قبول التوبة عقلاً.

وهو قول جمهور الأمة.

[١٠] وجوب إرسال الرسل على الله عقلاً:

اختلف في ذلك على قولين[٢]:

الأول: إنه يجب على الله عقلاً إرسال الرسل رعاية للصلاح.

وهو قول المعتزلة، وبعض الزيدية، والإمامية.

وقد بنوه على تحسين العقل وتقبيحه.

الثاني: إنه لا يجب ذلك على الله تعالى، بل تفضل سبحانه بمنه وكرمه فأرسل رسله لهداية الناس وتذكيرهم.

---

(١) ينظر: الإرشاد للجويني ص١٦١، درء القول القبيح للطوفي (لـ ١١ب).

(٢) ينظر: شرح الأصول الخمسة لعبدا لجبار ص٥٦٤، المغني له أيضاً (١٥/٢٨، ٦٣)، درء القول القبيح للطوفي (لـ١٢أ)، اقتضاء الصراط المستقيم (٢/٣١٠)، تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة للحفظي ص٤٣٩، ٤٤٩، ٥٠١.

[١١] وجوب نصب الإمام على الله عقلاً:

اختلف في ذلك على قولين[١]:

القول الأول: إنه يجب على الله نصب الإمام عقلاً.

وهذا قول الروافض وبه قال بعض المعتزلة.

قالوا: حتى يكون لطفاً لنا في فعل الواجبات العقلية وترك القبائح العقلية، وليكون حافظاً للشريعة ومبيناً لها. وبنوا ذلك على تحسين العقل وتقبيحه.

القول الثاني: إن ذلك لا يجب، وهو من بدع أهل الرفض.

وبذلك قال جمهور الأمة.

[١٢] كرامات الأولياء:

اختلف في كرامات الأولياء على قولين[٢]:

القول الأول: إنكار كرامات الأولياء.

وهو قول المعتزلة.

قالوا: لأن الكرامات إنما تكون لخرق العادات فتبطل خصائص الأنبياء ومعجزاتهم، ويقع اللبس بين النبي والولي.

وهو مبني على تحسين العقل وتقبيحه.

---

(١) ينظر: الفرق بين الفرق ص٣٤٩، الإرشاد للجويني ص١٦٧-١٧٠، الملل والنحل للشهرستاني ص٢١-٢٢، ٣٥، ٦٣، معالم أصول الدين للرازي ص١٠٠-١٠١، تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة للحفظي ص٥٠٢.

(٢) ينظر: الفرق بين الفرق ص٣٤٤، الإرشاد للجويني ص١٢٩، الملل والنحل للشهرستاني ص٣٥، درء القول القبيح للطوفي (ل١٣ أ-ب).

القول الثاني: إثبات كرامات الأولياء، كما جاءت بها النصوص الشرعية، ودلت عليها الوقائع، والتفريق بينها وبين المعجزات.

وهو قول جمهور الأمة.

[١٣] رؤية الله تعالى يوم القيامة:

اختلف في ذلك على قولين[١]:

القول الأول: إنكار رؤية الله بالأبصار يوم القيامة.

وهو قول المعتزلة وأكثر الإمامية وخاصة المتأخرين منهم.

وبنوا ذلك على تحسين العقل وتقبيحه.

القول الثاني: إثبات رؤية الله تعالى بالأبصار يوم القيامة كما جاءت به النصوص الشرعية من الكتاب والسنة.

وهو قول جمهور الأمة.

[١٤] عذاب القبر ومساءلة منكر ونكير:

اختلف في ذلك على قولين[٢]:

القول الأول: إنكار عذاب القبر ومساءلة منكر ونكير.

---

(١) ينظر: مقالات الإسلاميين للأشعري ص١٥٧، المغني لعبدالجبار (١٢٦/٤)، الفرق بين الفرق ص١١٤، الإرشاد للجويني ص٧٧، منهاج السنة (٢١٥/٢) و(٣٩٠/٥، ٣٩١)، مختصر الصواعق المرسلة ص٢٠٠، تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة للحفظي ص٤٩٠، الجهمية والمعتزلة لناصر العقل ص٧١-٧٢، ١٧٠، ١٨٤، المعتزلة وأصولهم الخمسة لعواد المعتق ص٢٨٣-٢٨٨.

(٢) ينظر: الفرق بين الفرق ص٣٤٨، الإرشاد للجويني ص١٥٠، درء القول القبيح للطوفي (ل١٤ب).

وهو قول كثير من المعتزلة بناء على قولهم بتحسين العقل وتقبيحه.

القول الثاني: إثبات عذاب القبر ومساءلة منكر ونكير على ما جاء في الكتاب والسنة.

وهو قول الجمهور.

[١٥] أن الجنة والنار مخلوقتان الآن:

اختلف في ذلك على قولين[١]:

أولهما: إنكار أن الجنة والنار مخلوقتان الآن، بل ستخلقان.

وهو قول طوائف من المعتزلة.

قالوا: لأن خلقهما قبل الحاجة إليهما عبث، وهو قبيح يتنزه الله عنه، فبنوا قولهم على مجرد التحسين والتقبيح العقليين.

ثانيهما: إن الجنة والنار مخلوقتان، وقد رآهما النبي ﷺ، وشهدت بوجودهما نصوص الكتاب والسنة.

وهو قول جمهور الأمة.

قلت: فهذه بعض المسائل العقدية المترتبة على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، وإلا فالمسائل المبنية على ذلك كثيرة جداً.

❖ الثمرات الفقهية المترتبة على الخلاف في هذه القاعدة:

ذكر بعض العلماء جمعاً من المسائل الفقهية التي ترتب الخلاف فيها على الخلاف في قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، ومن ذلك ما يلي:

---

(١) ينظر: الفرق بين الفرق ص٣٤٨، الإرشاد للجويني ص١٥١، درء القول القبيح للطوفي (ل١٤ب).

المسألة الأولى: إسلام الصبي المميز:

اختلف العلماء في صحة إسلام الصبي المميز على قولين:

القول الأول: إنه لا يصح إسلامه، وبه قال أكثر الشافعية [١].

القول الثاني: إنه يصح إسلامه، وهو قول أكثر الحنفية [٢]، ومذهب الحنابلة [٣] والمالكية [٤].

واستدل أكثرهم بالنصوص الشرعية الواردة في ذلك.

ونقل عن بعض الحنفية قولهم: إن اللزوم يثبت عقلاً، والعقل يوجب ذلك على الصبي والبالغ العاقلين [٥].

فبنوا صحة إسلام الصبي على أن العقل يوجب ذلك عليه، وهذا قول بالتحسين والتقبيح العقليين.

المسألة الثانية: رؤية الهلال في الصحو، هل تقبل بخبر الواحد؟:

خلاف على قولين:

---

(١) ينظر: تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص٢٤٦-٢٤٧، الأشباه والنظائر لابن السبكي (٢٠/٢)، البحر المحيط للزركشي (١٤٨/١)، الأشباه والنظائر للسيوطي ص٣٩٠.

(٢) ينظر: أصول السرخسي (٣٣٩/٢، ٣٤١)، كشف الأسرار للبخاري (٢٤٦/٤-٢٤٧)، التلويح على التوضيح (١٦٠/٢-١٦١).

(٣) ينظر: الهداية لأبي الخطاب (١٠٩/٢)، المحرر للمجد ابن تيمية (١٦٧/٢)، الفروع لابن مفلح (١٦٩/٦)، شرح الزركشي على الخرقي (٢٥٠/٦)، القواعد لابن اللحام (٨٧/١)، الإنصاف للمرداوي (٣٢٩/١٠).

(٤) ينظر: الكافي في فقه أهل المدينة (٤٨٥/١).

(٥) ينظر: تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص٢٤٦-٢٤٧، درء القول القبيح للطوفي (ل١٤ب)، الأشباه والنظائر لابن السبكي (٢٠/٢).

القول الأول: إنها تقبل بخبر الواحد، وهو قول الجمهور من المالكية[١] والشافعية[٢] والحنابلة[٣].

القول الثاني: إنها لا تقبل بخبر الواحد، بل لا بد من خبر يحصل العلم به، وهو مذهب الحنفية[٤].

وهذا بناء على قاعدتهم في أن خبر الواحد فيما تعم به البلوى غير مقبول؛ لأن عموم البلوى يقتضي توفر الدواعي على النقل، فعدم نقله مستفيضاً يدل على ضعف الخبر[٥].

وهذا تحسين عقلي في مقابلة النص.

المسألة الثالثة: إذا نذر صوم يوم العيد وأيام التشريق، فهل ينعقد نذره ويصح صومه فيها أو لا؟

اختلف العلماء في ذلك على أقوال عدة، أشهرها قولان:

أولهما: إنه لا ينعقد نذره ولا يصح صومه في تلك الأيام، وذلك لورود النهي عن ذلك.

---

(١) ينظر: المدونة الكبرى (١/١٩٤)، بداية المجتهد (١/٢٨٦)، القوانين الفقهية لابن جزيء ص٧٩، مختصر خليل ص٦٧.

(٢) ينظر: المجموع للنووي (٦/٢٧٧)، مغني المحتاج (١/٤٢٢).

(٣) ينظر: الإرشاد لابن أبي موسى ص١٤٥، المستوعب للسامري (٣/٣٩٦-٣٩٧)، المغني لابن قدامة (٤/٤١٦-٤٢٠).

(٤) ينظر: بدائع الصنائع (٢/٨٠)، الهداية شرح بداية المبتدي (١/١٢٠)، الاختيار لتعليل المختار (١/١٢٩)، اللباب في شرح الكتاب (١/١٦٤).

(٥) ينظر: درء القول القبيح للطوفي (ل ١٧ب).

وهو قول الجمهور من المالكية[١] والشافعية[٢] ورواية للحنابلة[٣] وقول بعض الحنفية[٤].

ثانيهما: إنه ينعقد نذره ويصح صومه، وهو قول أكثر الحنفية[٥] ورواية للحنابلة[٦].

واستدل بعض الحنفية على ذلك بقولهم: إن الصوم سبب التقوى والشكر ومواساة الفقراء، وهذه المعاني موجودة في الصوم في هذه الأيام، وهي معان مستحسنة عقلاً، والنهي لا يرد عما عرف حسنه عقلاً لما في ذلك من التناقض، فيجب صرف النهي إلى معنى وراءه، كترك إجابة الداعي مثلاً[٧].

---

(١) ينظر: المدونة (٢١٧/١)، بداية المجتهد (٣٠٩/١)، القوانين الفقهية ص١١٣، مواهب الجليل (٣١٨/٣).

(٢) ينظر: تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص٢٤٧، الأشباه والنظائر لابن السبكي (٢١/١)، المجموع للنووي (٤٤٠/٦)، مغني المحتاج (٤٤٨/١).

(٣) ينظر: المستوعب للسامري (٤٦٣/٣)، المغني لابن قدامة (٤٢٤/٤-٤٢٥)؛ الشرح الكبير (٣٤٥/١١)، المبدع (٣٣٥/٩).

(٤) ينظر: أصول السرخسي (٨٥/١)، بدائع الصنائع (٨٣/٥)، الهداية (١٣١/١)، الاختيار لتعليل المختار (١٣٦/١).

(٥) المراجع السابقة.

(٦) ينظر: كتب الحنابلة المتقدمة.

(٧) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني (٨٣/٥)، تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص٢٤٧، درء القول القبيح للطوفي (ل ١٤ب).

فقد بنوا قولهم هذا على التحسين العقلي، وأن الأمر بالشيء يدل على أن حسنه ذاتي لا يتغير، فلا يسوغ النهي عنه بعد ذلك، فلا بد من صرف النهي عن ظاهره لئلا يقع التناقض على رأيهم.

المسألة الرابعة: شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض هل تقبل أو لا؟:

اختلف العلماء في هذه المسألة على أقوال، أشهرها قولان:

القول الأول: إن شهادتهم لا تقبل، لتهمة الكذب.

وهو قول الجمهور من المالكية[١] والشافعية[٢] والحنابلة[٣].

القول الثاني: إنها تقبل، وهو مذهب الحنفية[٤]، ورواية للحنابلة[٥].

قال بعض الحنفية: لأن قبح الكذب ثابت عقلاً، وكذلك حسن الصدق، فكل ذي دين يجتنب كل ما هو محظور في دينه وعقله ظاهراً[٦].

---

(١) ينظر: بداية المجتهد (٢/٤٦٣)، القوانين الفقهية ص٢٠٢.

(٢) ينظر: تخريج الفروع على الأصول ص٢٤٨، الأشباه والنظائر لابن السبكي (٢/٢١)، المجموع شرح المهذب (٢٠/٢٥١).

(٣) ينظر: الكافي لابن قدامة (٦/١٩٤-١٩٥)، المغني له أيضاً (١٤/١٧٣)، المحرر للمجد ابن تيمية (٢/٢٧٣).

(٤) ينظر: الكتاب للقدوري (٤/٦٣)، بدائع الصنائع (٦/٢٨٠-٢٨١)، الهداية (٣/١٢٤)، الاختيار لتعليل المختار (٢/١٤٩).

(٥) تنظر مراجع الحنابلة السابقة.

(٦) ينظر: تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص٢٤٨، درء القول القبيح للطوفي (ل١٤ب)، الأشباه والنظائر لابن السبكي (٢/٢١)، وكتب الحنفية المتقدمة.

قلت: فقد بنى هؤلاء الحنفية تعليلهم هذا على أن الكذب قبيح لعينه عند جميع العقلاء، وهذا قول من يثبت التحسين والتقبيح العقليين.

المسألة الخامسة: النجش[1] حرام على الناجش وإن لم يعرف بالخبر الوارد في النهي عنه:

وقد نقل ذلك كثير من الشافعية عن الإمام الشافعي رحمه الله.

فقال بعض الشافعية في تعليل هذا: لأن تحريم الخداع يعرف بالعقل، وإن لم يعلم فيه خبر بخصوصه.

واعترض على ذلك كثير من محققي الشافعية بأن هذا مخالف لأصل أكثر الشافعية في أن العقل لا يحسن ولا يقبِّح.

وأجابوا عما أورده أولئك بأجوبة عدة، منها: أنه إنما أطلق الشافعي ذلك لأن النجش خديعة، وتحريم الخديعة واضح لكل أحد، معلوم من الألفاظ العامة في الكتاب والسنة، وإن لم يُعلم النهي عن النجش بخصوصه[2].

قلت: والتعليل الذي أورده بعض الشافعية مبني على القول بالتحسين والتقبيح العقليين، لذا ردَّه كثير من محققيهم.

---

(١) النجش: هو أن يزيد في الثمن للسلعة المعروضة للبيع لا لرغبة في شرائها، بل ليخدع غيره فيشتريها. ينظر: الأم للشافعي (٣/٩٢)، مغني المحتاج (٢/٣٧).

(٢) ينظر: الأم للشافعي (٣/٨٠)، روضة الطالبين (٣/٤١٤)، الأشباه والنظائر لابن الوكيل ص١٧، الإبهاج (١/١٣٦)، رفع الحاجب (١/٤٦٩)، البحر المحيط (١/١٤٨)، القواعد للحصني (١/٤٧٢-٤٧٣).

الترجيح:

بعد عرض مذاهب المختلفين في قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وذكر أبرز أدلتهم، وما وجه لها من اعتراضات والإجابة عما يمكن الإجابة عنه، يظهر لي رجحان المذهب الثالث، الذي يفرق أصحابه بين الإدراك العقلي لحسن كثير من الأفعال أو قبحها وبين القول بالجزاء ثواباً أو عقاباً لمجرد ذلك الإدراك العقلي.

فالإدراك العقلي لا يسوغ إنكاره بحال، أما المجازاة على ذلك الإدراك العقلي فتبطله النصوص الشرعية الواردة في نفي ذلك، فلا وجه لمصادمتها.

وقد ترجح لي هذا المذهب لأمور عدة، أهمها ما يلي:

أولاً: ما تقدم من إبطال أدلة المذهبين الآخرين، وسلامة أدلة هذا المذهب من أي اعتراض صحيح.

ثانياً: إن هذا المذهب هو ما تدل عليه النصوص الشرعية الصحيحة، وتعضده الفطر السوية، ولا يناقضه العقل السليم.

فهو مذهب نصي فطري عقلي.

وغيره من المذاهب تناقضها النصوص والفطر والعقول لا محالة.

ثالثاً: إن هذا المذهب يجمع بين المذهبين المتعارضين في هذه القاعدة، مذهب من ينفي مطلقاً، ومذهب من يثبت مطلقاً، ويجري أدلة كل مذهب على ناحية، فيجري أدلة المثبتين على ناحية الإدراك العقلي لحسن الحسن وقبح القبيح، فيثبت ذلك ولا ينفيه.

ويجري أدلة النافين على ناحية المجازاة الشرعية على مجرد ذلك الإدراك العقلي، فينفي ذلك لورود النصوص الشرعية بنفيه.

فكان هذا المذهب وسطاً جامعاً بين المذهبين المختلفين جمعاً تؤيده النصوص، آخذاً ما عند كل طائفة من الصواب.

رابعاً: إن هذا المذهب قد سلم من الاضطراب والتناقض الذي لم يسلم منه مذهب أي طائفة أخرى؛ لأن أصحاب هذا المذهب قد بنوا مذهبهم على تصور صحيح للمسألة وعلى أصول مستقيمة ومآخذ قويمة.

فلما سلمت أصولهم التي بنوا عليها مذهبهم أضحى مذهبهم هذا سالماً من التناقض، يعجز الخصم عن القدح فيه أو معارضته.

يقول ابن القيم رحمه الله: «ولما سلك أهل السنة القول الوسط، وتوسطوا بين الفريقين لم يطمع أحدٌ في مناقضتهم ولا إفساد قولهم.

وأنت إذا تأملت حجج الطائفتين وما ألزمته كل منهما للأخرى علمت أن من سلك القول الوسط لم يلزمه شيء من إلزاماتهم ولا تناقضهم، والحمد لله رب العالمين، هادي من يشاء إلى صراط مستقيم»[1].

---

(١) مفتاح دار السعادة (٢/ ٤٤).

فهرس الموضوعات

الموضـــــوع	الصفحة

الموضــــــوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضـــــــوع	الصفحة

الموضـــــوع	الصفحة